محتويـــات العـــدد الثاني، السنة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

"إسلامية المعرفة" أو "التأصيل الإسلامي للعلوم والمعارف " أو "توجيه العلوم وجهة إسلامية" أو "إسلام المعرفة" أو "النظام المعرفي الإسلامي" أو "علم العلوم والمعارف"، هذه وبعض مصطلحات أخرى تمثل تعبيراً عن قضية أساسية واحدة هي قضية "البديل الفكري والمعرفي والثقافي ثم الحضاري" الذي يمكن للإسلام أن يقدمه لعالم اليوم، بما في ذلك عالم المسلمين.

فمنذ أوائل هذا القرن و"المنظومة الفكرية والمعرفية والثقافية" الغربية تكتسح العالم كله، وتعمل يد التفكيك في نظمه المعرفية والثقافية على اختلافها، لتحل هي محلها في سائر الجوانب وعلى سائر المستويات ودون تمييز. ومع هيمنة ذلك "النظام المعرفي الموضوعي الغربي" على الأرض انزوت وتراجعت "سائر النظم المعرفية الأخرى"، ومن بينها النظام المعرفي الإسلامي.

ولقد بدأت آثار هذا النظام المعرفي الوضعي تتجلى في شكل نظم وقوانين ومناهج تعليمية، وأنماط حياة وممارسات متنوعة، وذلك بفعل عوامل عديدة، منها:

أ. الجهود المكثفة التي بذلتها قوى الغرب لجعل ذلك النظام المعرفي وما انبثق عنه من مؤسسات وأنماط وسلوك وأساليب حياة سهلة ميسرة تستمد مرجعيتها من مركزية الإنسان ذاته، فلا يحتاج إلى مرجعية خارجية تشده إليها، أو ترهقه بنصوصها، أو تضطره إلى التسليم بقيادة مفسري تلك النصوص أو إعطائهم سلطة قد لا يستحقو ا !

ب. القدرة التفسيرية الهائلة لذلك النظام بقطع النظر عن صحة تفسيراته أو خطئها، وبقطع النظر عن اقترا ا من الحقيقة أو مجانبتها لها، فالمهم أن يكون لكل حدث أو ظاهرة تفسير يمكن أن يقتنع إنسان العصر الحديث به اقتناعاً مؤقتاً أو دائما، لوقت قصير أو طويل، فالمهم أن تحدث له قناعة ما.

ج. نجاحه المادي الظاهر في تحقيق أهداف عاجلة حددها النظام المعرفي الوضعي ذاته، ونصبها أمام الإنسان قيماً عليا وغايات قصوى، كالرفاه والتنمية

والتقدم و نحوها، بقطع النظر عن الثمن الذي قد تدفعه الإنسانية عاجلاً أو آجلاً ضريبة لتحقيق تلك الأهداف، طالما استطاع هذا النظام إسكات سائر الأصوات التي تحذر من تدمير البيئة أو تفكيك الطبيعة، أو تدمير الإنسان ذاته هدف التنمية والتقدم ومحورهما. ولطالما تمكن النظام المعرفي الغربي من إسكات تلك الأصوات بالتأكيد على أن للحضارة والحداثة ثمناً لا بد من دفعه مهما يكن غالياً، وسواء أكان هذا الثمن أخلاق الإنسانية، ونظافة البيئة، أو نقاء الجو أو سواه. بل حتى الجريمة وتفشيها وجدت لها مسوغاً في قول من يقول: إ ا جزء من ضريبة التقدم والتنمية والحداثة.

وهكذا استطاع "النظام المعرفي الوضعي" بجدارة أن يجعل المعروف منكراً والمنكر معروفاً.

د. قدرته على إنجاز العديد من الثورات الناجحة آخرها الثورة الاتصالية التي جعلت من العالم اليوم قرية كبيرة؛ لكن هذه الثورة الاتصالية نفسها وهذا التقارب العالمي ذاته قد كشفا عن جوانب نقص وقصور بالغين في النظام المعرفي الوضعي الذي أنتجهما، فلقد ظن فلاسفة النظام الوضعي الغربي أن تلك الإنجازات التي تحققت على قاعدة هذا النظام من شأ ا أن تجعله جديراً بأن تعمم نماذجه وفلسفته وأحكامه وطرائقه كتعميم آثاره ومنتجاته وأشيائه. ولكن حين بدأت عمليات تعميم معطيات الحداثة المنبثقة عن النظام المعرفي الوضعي على شعوب العالم برزت العيوب الأساسية للصياغة الوضعية للحياة وطفحت أزمات التقدم بشكل لا يقل خطورة عن أزمات التخلف، وبدأ الإنسان يقلب طرفه بين السماء والأرض باحثاً عن نظام معرفي بديل يساعد على استيعاب هذه الأزمات العالمية وتجاوزها. وهنا يتطلع المرء: هل لدى المسلمين بديل ؟ وهل في مقدورهم أن يقدموا إلى العالم اليوم نظاماً معرفياً كونياً يمكن الإنسان من إعادة تركيب ما فككه النظام المعرفي الوضعي؟

نستطيع القول بادئ الرأي إن الإسلام يحتوي على الأسس الضرورية لبديل معرفي متميز، ولكن هل اكتشف المسلمون هذه الحقيقة؟ وهل يستطيعون في الوقت ذاته تقديمها إلى عالم اليوم على مستوى إدراكه، وسقفه المعرفي ومنهجيته السائدة، بما يستوعب ذلك كله ويهيمن عليه ويتجاوزه؟

إن النظام المعرفي العلماني الوضعي الذي تبلور وتكامل في سياق التجربة الغربية استطاع أن يهيمن على العالم كله بعد أن ترسخ في الغرب واكتسح النظام

المعرفي الكنسي، كما تمكن من تهميش سائر الأنظمة المعرفية الأخرى، بما في ذلك النظام المعرفي الديني برمته سواء أكان نظاماً توحيدياً أو شركياً. وقد أمكن النظام المعرفي الوضعي أن يغرس في عقول الأجيال كلها وقلوبها أنه لا يمكن أن تقوم حضارة أو ينهض عمران إلا في إطار رؤيته الدهرية وحدها، وأنه لا بد من اتخاذ سائر الضمانات الكفيلة بجعل النظام المعرفي الديني مهمشاً وبعيداً عن أي تأثير في الحياة، وإلحاق قضاياه بتراث قد مضى ليس لأحد أن يعيده إلى دائرة الضوء.

لقد ظن كثير من الناس -في بادئ الأمر- أنه يمكنهم قبول النظام المعرفي العلماني الوضعي الغربي، مع الحفاظ على عقائدهم والتزامهم الديني والخلقي، وأنه لا يضيرهم أن يخضعوا له أو لمقتضياته في مجالات حياتية كثيرة، ما دام لا يهدم مسجداً أو يغلقه، أو لا يمنع كنسية أن تفتح أبوابها. وبذلك لم تبق على وجه الأرض اليوم أمة من الأمم خارجة عن قبضة النظام المعرفي العلماني الوضعي الغربي وإطاره. وقد أصبح هذا النظام، بمرور الوقت، هو الذي يصوغ للناس جميع تصوراتهم عن الكون والحياة والإنسان، بل يصوغ لهم معتقدات بديلة إذا لزم الأمر، ويجيب عن الأسئلة النهائية، وانشغل المسلمون خلال القرنين الأخيرين بمحاولات لمقاربة الرؤية الغربية للكون والحياة والإنسان أو مقارنة الإسلام وقياسه إليها. وأصبح كثيرون من الملتزمين بالإسلام يميلون إلى تأويل كل ما يخالف ذلك النظام أو يتضارب ومعطياته لكي يندمجوا في إطار كونيته الموهومة التي لا تحتاج إلى كبير عناء لتفصح عن مركزية طاغية بغيضة متحيزة في المجالات كافة. وفي إطار عقلية المقاربات والمقارنات، فسر بعضهم الجن بالمكروبات، والملائكة بالإلكترون، كما فُسرت الديمقراطيةُ بالشورى، والخلافة بالجمهورية، والاشتراكية بالعدالة الاجتماعية على أنها مثل الزكاة أو ما قد ينتج عنها. وتحول الأنبياء إلى عباقرة، وأمسى الإسلام مجرد دين يمثل حلقة من حلقات الأديان السماوية الأخرى، بل هو – في نظر بعضهم – واحد من الأديان الإبراهيمية الثلاثة يقف معها على قدم المساواة، ونسِيت بذلك مهمته تجاهها، ألا وهي التصديق والهيمنة والاستيعاب والتجاوز.

وفي ظل أزمة العقل المسلم وتعطل قابليات الاجتهاد والإبداع لديه تزايد شلل النظام المعرفي الإسلامي وعزلته، فلم يلْتفَت إليه، ولم تبرز خصائصُه. وانقسم التعليم في العالم الإسلامي إلى تعليم أساسي، يقدم للشعوب المسلمة سائر فصائل

الخبراء وعلماء الاجتماعيات وصناع القرار والمؤثرين في الحياة العامة، وهو تعليم يقوم على النظام العلماني الوضعي الغربي بكل عناصره ومقوماته، شكلاً ومضموناً.

وأما ما عرف بالتعليم الديني فإنه لم يكن ينتمي إلى دائرة النظام المعرفي الديني بقدر ما كان يمثل نظاماً تراثياً غابراً يتصل بالدين وينفصل عنه، فهو في وضع أعجز من أن يظهر خصائص ذلك النظام، أو يكشف عن منهجيته، إذ قصارى ما فعله هذا التعليم المسمى دينياً ترديد ودراسة بعض كتب التراث في الفقه والأصول والتفسير الحديث وغيرها، معزولة عن سياقها التاريخي وإطارها الثقافي والحضاري، غير مستجيبة لتحديات الحاضر وإشكالياته.

لذلك تسعى مدرسة إسلامية المعرفة إلى تحديد أصول "النظام المعرّفي الإسلامي" وملامحه و تطوير مفاهيمه وأدواته ليصبح بديلاً عن النظام والمنظور المعرفي "المادي" الوضعي الذي أرهق الإنسانية وأوصلها إلى حافة العبثية والعدمية. وإذ تفعل مدرسة إسلامية المعرفة ذلك فإ ا تستحضر البعدين الإسلامي والعالمي لهذا العمل المعرفي الذي لا ترى فيه علاجاً لأزمة الأمة المسلمة وحدها، بل ترى فيه حلاً للأزمة المعرفية العالمية على المستويات كافة، وذلك إذا أدركت أبعاد هذا النظام بشكلها الكامل وتعلقاته والآثار المرتقبة منه في إعادة بناء التصور التوحيدي للكون والحياة والإنسان بكل خصائصه وبكل مقوماته ودعائمه وبيان ما ينبثق عنه من مفاهيم.

وإنه في إطار مثل هذه الرؤية لقضايا المعرفة فلسفة وأصولاً ومناهج وغايات تنشر مجلة إسلامية المعرفة ما تنشر من بحوث ودراسات ومراجعات، فكل ذلك إن هو إلا سعي لإحداث التراكم الذي من شأنه أن ينضج المفاهيم ويجلّي الرؤية ويبلور المناهج ويعين المسالك بحيث تتحول الدعوة إلى تأصيل المعرفة والعلوم أو أسلمتها إلى حركة إنتاج منهجي يسهم فعلاً في تطوير مساقات الفكر وتغيير مسارات التاريخ.

في هذا العدد، تدعو هبة رؤوف عزت في دراستها عن الأسرة إلى تجاوز الجدل بين المؤيدين والمعارضين لإسلامية المعرفة والخروج "من الدائرة المغلقة للنظرية الاجتماعية الغربية وتطوير منظور إسلامي قادر على تقديم إطار تحليلي أكثر تفسيرية للظواهر الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخي والحضاري الإسلامي".

وإذ هي تقوم بذلك عبر دراسة "الوظيفة السياسية للأسرة في التغيير بمعناه الواسع"، تدخل الباحثة في حوار ثري مع طائفة من المدارس الغربية في العلوم الاجتماعية وذلك من خلال مناقشة مجموعة من المفاهيم الأساسية ذات العلاقة بالأسرة خاصة وبا تمع بصورة عامة مثل الأسرة الممتدة، والأسرة النووية والخاص والعام وا تمع المدني والتغيير الاجتماعي والتغيير الثقافي وهكذا.

أما محمود الذوادي فقد حلل في بحثه حول موقف المشرع التونسي من مسألة تعاطي الخمور الإطار الثقافي والاجتماعي الذي تغلب عليه، في نظر الباحث، حالة من اللامعيارية والازدواجية تجلت في إخفاق ا تمع التونسي في الوصول إلى حل ناجح للظاهرة المدروسة. وقد حاول الباحث في دراسته بيان آثار حالة اللامعيارية والازدواجية تلك في السياق العام للتطور الثقافي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع التونسي، مبرزاً موقف النخبة ومسؤوليتها في ذلك ومشيراً إلى أن النتائج التي توصل إليها صالحة للتعميم على أكثر ا تمعات العربية الإسلامية.

وفي البحث الثالث، يهتم محمد عمارة بإبراز الموقع الفكري لابن رشد الحفيد من خلال دراسة بعض القضايا الإشكالية في تراثه الفكري مثل العلاقة بين الحكمة والشريعة، ومثل مفهوم التأويل ومفهوم الحقيقة الخ، مما تباينت وتناقضت حوله أنظار الدارسين مسلمين وغير مسلمين.

ولا يخفي الكاتب مقاصده الجدلية ضد طوائف من الكتاب والدارسين في ا تمعات الإسلامية يحاولون صرف الجماهير المسلمة عن مرجعيتها الإسلامية إلى مرجعية مغايرة هي المرجعية العلمانية اللادينية، وذلك بركوب متن التأويل لأفكار فيلسوف قرطبة واجتهاداته ربطاً لها بتيارات الفكر العلماني اللاديني في الغرب.

أما البحث الأخير عن الإصلاح والمصلحة والتصالح، فيدعو كاتبه نصر محمد عارف إلى ضرورة الطرح المعرفي للقضايا السياسية التي م العالم العربي بوصفه كياناً تاريخياً ذا طبيعة ثقافية منشأً وتطوراً وذلك بتحويل البحث إلى ما دعاه الباحث بـ"ما وراء السؤال" Meta-Question. وقد حاول الكاتب بلورة أطروحته من خلال دراسة مفاهيم ثلاثة هي الإصلاح والمصلحة والتصالح أو المصلحة مستخلصاً أن وحدة الدلالة فيها تفيد معنى التلازم والترابط حيث أن "المصالحة تستلزم الإصلاح لتحقيق المصلحة".

وهكذا اندرجت البحوث التي يشتمل عليها هذا العدد الثاني ضمن محورين من المحاور الكبرى التي تسعى إسلامية المعرفة لتوجيه اهتمام العلماء والباحثين إليها،

وهي محاور سبق لطه جابر العلواني أن نبه عليها في مقالته المنشورة في العدد الأول بعنوان: "لماذا إسلامية المعرفة؟". أما المحوران اللذان تصب فيهما مقالات العدد الثاني الذي بين أيدينا فهما محور العلوم الاجتماعية والإنسانية ومحور التعامل مع التراث.

وتعضد هذه البحوث وتتكامل معها مراجعات كتب خمسة، يتناول الأولُ والثاني منها محوري التعامل مع القرآن والسنة، في حين يتناول الثالث والرابع جملة من الإشكاليات السياسية التي تقع في الصميم من اهتمامات العقل المسلم في العصر الحديث في سياق بحثه عن أسلم المداخل وأنجع السبل الكفيلة بتحقيق قيم الإسلام ومقاصده في الاجتماع السياسي الإنساني. أما الكتاب الخامس والأخير فهو نحو من النظر التقويمي لكسب حركة الإسلام الحديثة بحسبا ا تمثل قوى وتطلعات لإعادة البناء الحضاري للأمة .

وقد تضمن العدد إلى جانب ذلك تقريرين: أحدهما عن ندوة نظّمت بجامعة لندن عن مستقبل المغرب العربي تداخل فيها التحليل السياسي بالتحليل الثقافي والتاريخي بالاجتماعي. والثاني عن دورة تدريبية أقامتها جمعية خريجي الدراسات الإسلامية بالمغرب تعاوناً وتنسيقاً مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم. وختمت محتويات العدد بقائمة وإحصائية حول قضايا التعددية من مداخل متنوعة خدمة للباحثين والدارسين.

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

الأسرة والتغيير السياسي: ورؤية إسلامية

هبة رؤوف عزت*

توطئة

برز في العقدين الأخيرين اتجاه لدى الباحثين المسلمين في مجال العلوم الاجتماعية يدعو إلى مراجعة المسلمات النظرية والمناهج التحليلية السائدة في المدارس العربية مما درجت جامعاتنا العربية والإسلامية على تدريسه دون مراجعة أو قيد. وإذا كان هذا التيار قد تبنى في بعض الأحيان، شعار "إسلامية المعرفة" الذي أثار جدلاً واسعاً بين المؤيدين والمعارضين، فإن هذه الدراسة محاولة للخروج من الدائرة المغلقة للنظرية الاجتماعية الغربية وتطوير منظور إسلامي قادر على تقديم إطار تحليلي أكثر تفسيرية للظواهر الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخ والحضاري الإسلامي.

وتبحث هذه الدراسة الوظيفة السياسية للأسرة في التغيير بمعناه الواسع الذي يروم استعادة إسلامية ا تمع والدولة بعد ما أصا ما من علمنة نتيجة الهجمة الاستعمارية التي تعرضت لها مجتمعاتنا في القرن الماضي.

وتبدأ الدراسة في الجزء الأول باستعراض موقف الرؤية الغربية من الأسرة ووظيفتها السياسية، وخلفية ذلك الموقف فكرياً وواقعياً، ثم تعرض في الجزء الثاني موقف الرؤية الإسلامية من المسئولة السياسية للأسرة ومحورية وظيفتها في النظام

* محاضر بقسم العلوم السياسية–جامعة القاهرة: ماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة.1999م.

السياسي الإسلامي، أما الجزء الثلث فيركز على وظيفة الأسرة في التغير السياسي بشقيه الثقافي والاجتماعي، في حين يعرض الجزء الرابع خبرة الانتفاضة الفلسطينية في هذا السياق وأهمية دراستها تجربة حضارية يتجاوز مغزاها خصوصيتها الزمنية والمكانية.

الأسرة والسياسة في الرؤية الغربية

مما يستوقف الباحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة بمرجعيتها قضية تصنيف العلوم، ثم طبيعة وحدات التحليل التي يستقل ا كل علم بوصفها موضوعه الرئيسي. وينطبق ذلك على الأسرة بصفتها وحدة تحليل في العلوم السياسية والاجتماعية الغربية المعاصرة. فالأسرة بما هي موضوع بحث دخلت، وفق التصنيف الغربي للعلوم، في دائرة علمي الاجتماعي والأنثربولوجيا. أما علم الاجتماع فقد اهتم اهتماماً رئيسياً بالأسرة ووظائفها المختلفة في ا تمع، خاصة التنشئة الاجتماعي. وهناك مداخل ومقاربات عديدة لدراستها. ويكاد لا يخلو كتاب في مقدمة لعلم الاجتماع من جزء لدراسة الأسرة، بوصفها إحدى المؤسسات الاجتماعية، ووظائفها وأشكالها، وأثر التغير الاجتماعي على بنيتها[1] أما كتب الانثروبولوجيا فأغلبها يدرس الأسرة بما فيها هي وحدة اجتماعية التي تحتفظ بالشكل القبلي -تكوينا اجتماعيا أساسيا- وتسودها علاقات القرابة والعشائرية[2] طرأت عليها في ا تمعات الصناعية في سياق تطورها الحديث مما أدى إلى تغير بنيتها وشبكة علاقا ا، وذلك كله في إطار تغلب عليه ال عة التاريخية (Historicism)[3]

---

[1] من أمثلة هذه الدراسات:

J.E. Goldthrope. *An Introdution to Sociology*, 3rd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.73-110; James M. Henslin (ed.): *Marriage & Family in a Changing Society*, New York: The Free Press, 1980; Jerold Heiss (ed.): *family Roles & Interaction: An Anthology*, Chicago: Rand Mc Nelly co., 1968; Tony Bilton et al.: Introductory Sociology. 2nd ed, London: McMillon Education Ltd. 1989, pp253-303.

[2] من أمثلة هذه الدراسات:

James Casey *The History of the Family***,** New York: Basil Blackwill Publishers,1989.

[3] من أمثلة هذه الدراسات:

Charles Rosenberg (ed.): *The Family in History***,** Pennysluania: University of Pennsylvania Press, 1975; Herbert Appelbaum (ed): *Perspectives in Cultural* Anthropology, New York: Stat Unversity of New York Press, 1987, pp.176-183, 271-

إن الأسرة في تصنيف العلوم "وحدة اجتماعية" لا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية، لذلك يندر أن تتضمن كتب العلوم السياسية فضلاً عن الأسرة.[4]

وإذا كانت مرحلة "السلوكية" (Behaviorism) التي مرت ا العلوم السياسية في الستينيات قد ركزت على السلوك السياسي للفرد وحدة أساسية للتحليل، فإ ا لم تتطرق، بالرغم من ذلك، لا للأسرة ولا للجماعة السياسية.[5]

وقد امتد هذا الاستبعاد للأسرة من موضوعات علم السياسية إلى العلوم "البينية" المرتبطة به. فبالرغم من اهتمام علم الاجتماع بالأسرة وحدة للتحليل، نجد أن علم الاجتماع السياسي لا يدرسها، بل يدرس بالأساس توجهات الفرد وسلوكه -النخبة السياسية، الأحزاب، الأيدلوجية- وغيرها من الموضوعات. وتندر الكتابات التي تربط الأسرة، من حيث هي وحدة اجتماعية، بالسلوك السياسي.[6] أما الكتابات التي تتناول

297; Jene D. Jennings & E.A Adar Hoebel**:** *Readings in Anthropology*, New York: Mc Hill Publishers, 1972, pp. 240- 282.

[4] من أمثلة هذه الكتابات التي لا تدخل الأسرة في موضوعات الدراسة باللغة الإنجليزية:

Ada Finifter. *Political Science: The State of the Discipline*, Washington: American Political Science Association, 1983, Charles Mc Coy & Alan Wolfe: *Political Anyalysis: An Unorthodox Approach***,** New Yor: Thoms Y. Crowell Co., 1987; Herbert F. Weiberg (ed.): *The Science of Politics*, New York: Agathon Press INC. 1983; Marian Irish : *Political Science : An Introduction to Politics*, New York; Harcourt Brace Jovanovich Inc.1983.

ومن أمثلتها باللغة العربية:

محمود خيري عيسى وبطرس غالي: **المدخل إلى العلوم السياسية**، ط 8، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1978.

[5] هناك كتابات في علم الاجتماع السياسي لم يذكر فيها مطلقاً لفظ "الأسرة"، انظر على سبيل المثال:

Anthony M. Orum. *Introduction to Political Sociology*, New York: Prentice Hall Inc, 1983. Irwing Louis Horowitz. *Foundations of Political Sociology* New York: Harper & Row Publishers, 1972. Tom Bottomore. *Political Sociology*, London: Hutchison Co. Ltd, 1984. Seymour Martin Lipset: Polititcal Man. *The Social Basses of Political*, New York: Harper & Row Publishers, 1972.

[6] من هذه الكتابات النادرة مثلاً (لاحظ تاريخ النشر وسيأتي بيان دلالته):

Ernest. R. Goves. *The Family & Its Social Functions*, New York: J. B. lippincott Co. 1940.

Max Horkheimer. “ Authoritarianism & The family”, in: Ruth Nada Anthen: *The family: Its Function & Destiny*, New York: Harper & Brothers Co. 1959, pp. 381-398.

هيكل السلطة داخل الأسرة فتبقى أساساً كتابات اجتماعية لا تربط مسألة السلطة داخل الأسرة بالسلوك السياسي للفرد السياسية.[7]

أما علم الأنثربولوجيا السياسية، وبالرغم من محورية الأسرة بما هي تنظيم اجتماعي في الدراسات الأنثروبولوجية (خاصة الأسرة في ا تمعات التقليدية)، فإنه يدرس القبلية، والرموز السياسية للجماعة، وظهور الدولة، ودور الدين في ا تمع، وأنواع القيادات التقليدية، وتوزيع القوة،[8] وحتى علاقات التبعية في النظام الدولي المعاصر،[9] دون أدنى اهتمام بدراسة الأسرة التي تبقى أسيرة الدراسات الأنثروبولوجية المحضة.

فإذا كانت الأسرة قد استبعدت من علم السياسة، بل ومن العلوم البينية المرتبطة به، فما هي وحدة التحليل الأساسية التي أدخلها في علم السياسة في العلوم التي أثر فيها وتأثر ا؟

لقد كانت "الدولة" هي وحدة التحليل الأساسية لدى رواد هذا العلم[10]، ومثلت بؤرة التركيز ومحور التفكير والتنظير السياسيين . وقد تعمق ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حيث ساد الاعتقاد بقدرة العلماء الاجتماعيين على إعادة تشكيل ا تمعات "وهندستها"، وتم التركيز على الدولة عاملاً أساسياً في بناء الهياكل والأبنية الاجتماعية

---

7 انظر على سبيل المثال:

Brigitte Berger & Peter Berger. *The War Over the Family. Capturing the Middle Ground*, New York: Anchor Press, 1983, pp. 110-186, Aafke Komter: “Hidden Power in Msrriage”, *Gender & Society* . Vol .3, No .2, June 1989, pp. 187- 216.

8 انظر على سبيل المثال

J. Gledhill et al. (ed.): *State & Society: The Emergence & Developmen of Social History & Political Centralization*, London: Unwin Hyman, 1988.
Martin Van Babel et al. (eds.): *Private Politics: A Multi-Disciplinary Approach to “Big Man” System*, Leiden: E.J Brill 1986: Ted C. Lewellen: *Political Anthropology: An Introductions*, Masachusetts: Bergin & Growery Publishing Inc, 1983.

9 انظر على سبيل المثال:

Clifton Amsbury. “Patron-Client Structures in Modern World Organizations” in: S. Lee Seaton & Henry J. M Claessen: *Political Anthropology: The State of the Art*, New York: Mouton Publishers 1979, pp. 79-108.

10 انظر على سبيل المثال:

Harold Laski. *The State in Theory & Practice*, London: George Unwin & Allen Co. Ltd,1935.

وإنجاز الخطط الاقتصادية دون اهتمام آنذاك بقياس الأداء والفاعلية. وعدت وظيفة الدولة أوضح من أن تحتاج إلى دليل أو إثبات. ومع بروز الأمم المتحدة وتوليها الشؤون الدولية في مجالات فض النزاعات والإشراف على برامج التنمية الاقتصادية والسياسية، ثم اضطلاعها باستيعاب الدول الحديثة الاستقلال في الستينيات في إطار الجماعة الدولية، نظر إلى الدولة ووظيفتها (في البلدان النامية) في عملية التنمية على أساس أنها مسلمة لا مجال لمناقشتها[11] ومن ثم أصبحت الدولة محط الآمال و أصبح بناء الدولة في العالم الثالث هو الهدف و اعتبرت دراسة الدولة ووظيفتها وطبيعتها أهم مباحث دراسات التنمية، فهي "المثال" (The ideal) الذي يجب على تلك المجتمعات إعادة تشكيل ثقافتها وتركيبها "الإثني" وفقاً لمقتضياته، وذلك كله من أجل ضمان استقرارها وحرصاً على تطورها في شكلها القومي على نفس النهج الذي تطورت به الدولة القومية في الدول الصناعية: القدوة.[12]

و على الرغم من أن مرحلة السلوكية (Behaviorism) أتي مرت بها العلوم الاجتماعية كافة، ومنها علم السياسة، قد اهتمت بالفرد وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حسبا الدولة بوصفها وحدة أساسية، فقد تركز الاهتمام على الفرد في صلته بالدولة، وموقفه منها. ولم يوضع الفرد نظرياً أو منهجياً في مقابل الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة حقيقة مسلمة كامنة وراء كل الدراسات، وإن غاب ذكرها لفظاً.[13] وفي الثمانيات عاد الاهتمام المباشر بالدولة مرة أخرى في الدراسات

[11] انظر:

Joel Migdal. *Strong Societies & Weak States: state Society Relations & State Capabilities in the Third World*, New Jersey: Princeton University Press, 1988, pp.10-12.

[12] انظر على سبيل المثال:

زايد، أحمد. الدولة في العالم الثالث: رؤية سوسيولوجية. القاهرة: دار الثقافة لنشر وتوزيع 1985، ص 9-20.

ويلاحظ التحيز في كتابات التنمية السياسية في حديثها عن "بناء الدولة" و "بناء الأمة"، وكأن الدول النامية الأقدم حضارة والأثرى ثقافة لم يكن لديها دولة ولم تكن تشكر "أمة". حيث تعد الدولة-القومية هي النموذج.

[13] يرجع البعض اختفاء ذكر الدولة والاهتمام بدراسة السلوك السياسي للفرد أو الأيديولوجية أو التشكيلات الاجتماعية لعدة أسباب، منها: وفرة الدراسات عنها، وظهور الدول غير القومية في العالم الثالث واستقلالها والحاجة لدراستها وتحليلها، وسيادة علم السياسية الأمريكي الذي يتشكل في مجتمع تتخفى فيه الدولة وراء آليات عديدة، وإن كان اختفاء لفظ أو

السياسية[14]، وسميت المرحلة التي مهدت لذلك "مرحلة ما بعد السلوكية" (Behaviorism – post).

وإذا كان مفهوم ا تمع المدني قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانيات وأوائل التسعينات، فإن ذلك لا يعني انتقال الاهتمام من الدولة إلى ا تمع، بل ظل هذا المفهوم يدرس في سياق صلة ا تمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيع لرقعة المقاربات والمداخل وليس تغيرا في طبيعتها المنهجية.[15]

ولا شك في أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع وحصره نفسه في ما هو كائن، معرضا عن التقويم والدفاع عما يجب أن يكون، يجعل من الصعب فهم العلوم وتصنيفها، وتحديد خصائص مقاربا ا ومداخلها المختلفة، من دون متابعة التطورات المهمة التي مرت ا ا تمعات الغربية نفسها، وهي تطورات ظهرت تجليا ا في الفكر الغربي في صورة إشكاليات رئيسية أضحت تميز رؤيته المعرفية وتحكمها في الوقت نفسه، أبرزها في هذا السياق إشكالية ا تمع والدولة، ولإشكالية العالم الخاص.[16]

عنوان "الدولة" في الدراسات والبحوث لا يعني انزواءها، بل ظلت حاضرة وراء كل الدراسات، وأقرب إلى "الشبح"، كي تعاود الظهور مرة أخرى. لمزيد من التفاصيل انظر:

J.p. Nettl. “State as a Conceptual Variable”. *World Political,* Vol. XX, No. 4, July1968, p.559

[14] انظر على سبيل المثال:

Gabriel Almond. “The Return of The State”, *The American Political Sciene Review*, VoL. 82, No.3 September 1988, pp. 853-899

Theda Skocpol, peter B. Evans & Dietrich Rueschmeyer (eds). *Bringing the state Back In*, Cambridge , Cambridge University Press,1985

ويلاحظ هنا أن الحديث عن "الدولة" وإن كان خف في الستينيات والسبعينات في أدبيات علم السياسة، إلا أنه ظل مستمراً في الكتابات الماركسية، خاصة ما يسمى باليسار الجديد، لاسيما لدى رواد هذا الاتجاه مثل ميليباند وبولانتراس.

[15] حول تطور مفهوم ا تمع المدني، انظر على سبيل المثال:

John Keane. *Despotism & Democracy: The Origin & Development of the Distinction between Civil Society & the state*, 1750-850, London: verso Publications,1988, pp. 35-63

[16] تطرح العديد من الكتابات الغربية النقدية مشكلة تبعية العلم للأنظمة السياسية والمؤسسات وتدعو إلى قيامه بوظيفة حضارية في التغيير وتقويم وتوجيه التطور الاجتماعي. من أمثلة هذه الدراسات:

Christian Bay. “Thoughts on the Purposes of Political Science Education”. in: Geogre J. Graham Jr. (ed): *The Post Behavioral Era: Prespectives on Political Science*, New York: David Mc Kay Co.1972, pp. 88-89

George J. Graham Jr. “Reason & Change in the Political Order ”, in: **Ibid**, pp. 107-114

إشكالية ا تمع والدولة

برزت الدولة القومية في الغرب بوصفها كيانا سياسيا في القرن السابع عشر، وتحديدا مع مؤتمر وستفاليا 1648. وبعيدا عن الدخول في تفاصيل تطورها ومحاولات الشعوب -سلما أو ثورة- الحصول على حقها في المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، فالثابت أن الدولة، أيا كان نظام حكمها، قد توطدت أركا ا ورسخت قواعدها في مواجهة ا تمع. وهي الإشكالية التي ثارت في الفكر الغربي منذ طروحات مدرسة العقد الاجتماعي، مروراً يجل واستمرارا في ظل ماركس وإنجلر، وامتدادا حتى الوقت الحاضر.[17]

وعلى الرغم من اهتمام الفكر الغربي بالعلاقة بين الدولة وا تمع، وعلى الرغم من تعدد الكتابات، في الفترة الأخيرة، حول "ا تمع المدني" بشكل خاص، إلا أن دراسته تركزت حول مؤسسات بعينها كالأحزاب والنقابات والجمعيات، وهي كلها مؤسسات تخضع بشكل أو بآخر للتنظيم القانوني الذي يمن عليه الدولة، في حين نظر إلى الأسرة على أساس أ ا "مؤسسة إرثية" تدخل في دراسة هذا "ا تمع الدولي"[18]، ولقد كان ذلك نتيجة مباشرة لارتباط الأسرة في الواقع والفكر الغربيين بما هو "ديني"، وبما وضع منذ البداية في تضاد مع "ما هو مدني" في الرؤية العلمانية

---

[17] انظر:

David Kolb. ***The* Critique of Pure Modernity. Hegel and After**, Chicago: Unversity of Chicago Press1986, pp. 96-110, J.p. Nettle: op. cit pp. 559-92

[18] حول استبعاد الأسرة من "ا تمع المدني" انظر على سبيل المثال:

سعد الدين إبراهيم: "ا تمع والتحول الديمقراطي في الوطن العربي"، في كتاب الديمقراطية، عدد 1، ديسمبر 1991، ص 13 – 14، وانظر كذلك:

Carole Pateman: “Feminist Critique of the Public / Private Dichotomy”, in: Stanley I. Benn & Gerald F. Gaus (eds): *Public & Private in Social Life*, London: Croom Hlem Publications1983 pp. 281-82, 29

ويلاحظ انه حتى الكتابات التي حاولت التماس إطار عربي للمفهوم لم تلتفت لأهمية الأسرة في السياق الحضاري العربي والإسلامي انظر على سبيل المثال:

كوثراني، وجيه. "الدولة وا تمع المدني في التاريخ العربي"، ندوة **ا تمع المدني** في **الوطن العربي ودوره** في **تحقيق الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: 20-23 يناير 1992)، ص 4-9.

الغربية الحديثة[19]. لذلك كان البحث في علاقة الأسرة -بحسبا ا إحدى مؤسسات ا تمع- بالدولة يجد مجاله بصورة خاصة في الكتابات الاجتماعية، وليس في الكتابات التي تتناول ا تمع المدني، وهو بحيث يسفر عن هيمنة الدولة بوصفها نظاما ومؤسسات وآليات لم تكن وليدة يوم وليلة، وتقلص هذه الرقعة، في المقابل، بالنسبة للتنظيمات الاجتماعية المختلفة وخاصة الأسرة.

وقد كان أول شيء فقدته الأسرة، في شكلها التقليدي الممتد، وظيفتها بما هي وحدة منتجة في إطار اجتماعي تضامني. فمع تطور الرأسمالية وقيام الثورة الصناعية، تم "تحويل" هذه الوظيفة الإنتاجية إلى المصانع والمؤسسات الاقتصادية المتخصصة، وهو ما أثر فيما بعد -مع دخول المرأة عالم العمالة والشغل العام- على شكل الأسرة النووية تدريجياً.[20]

وما لبثت الأسرة أن فقدت وظيفتها في التنشئة الاجتماعية حيث تولت هذه الوظيفة المدارس التعليمية، قد فقدت وظيفتها في الرعاية الصحية ورعاية المسنين إذ تولت ذلك المؤسسات الصحية المتطورة. وحتى وظيفتها في التوجيه النفسي جرى كذلك إيكالها إلى الخبراء النفسيين والتربويين المتخصصين، بل وكذلك المهام التقليدية أو الاعتيادية، كإعداد الطعام وتنظيف الملابس، تولتها وكالات وشركات خاصة.[21]

وقد روجت العديد من الكتابات لهذا التحول في الوظائف، على أساس أنه دعم لتقسيم العمل والتخصص في وظائف ا تمع، وضمان لحفظ الخصوصية للأسرة. لكن النتيجة كانت درجة عالية من الاختراق لمؤسسة الأسرة التي أضحت تعتمد، وجودا

---

[19] الدمني، بن عيسى. "بحثاً عن ا تمع المدني المنشود" **مجلة مستقبل العالم الإسلامي**، السنة الأولى، عدد 4، (خريف 1991)، ص 225-237.

[20] انظر على سبيل المثال:

Talcott Parsons. *Structure & Process in Morden Societies*, IIIinois: The Free Press of Glencoe1960, pp.301-302.

[21]انظر:

Christopher Lasch. *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, New York: Basic Books Inc,1979, pp.12-21,117-121

ووظيفة، على مؤسسات عديدة سواها.[22] وسرعان ما وجدت الأسرة نفسها متهمة بتأكيد نزعة الفردية "والرومانسية" غير الواقعية وضيق الأفق، مقابل قيمة التعاون والجماعية التي يجب أن تغرسها، والتي توفرها المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ثم تحول الا ام إلى جزم بأ ا "غير قادرة" على توفير الغاية الثقافية والصحية والنفسية للطفل، وانتهى الأمر إلى تقرير أ ا "غير صالحة أساساً" ومن هنا جاءت الدعوة الصريحة إلى ممارسة الدولة لهذا العمل الأبوي (Parental) ونقل وظائف الأسرة بالكامل إلى المؤسسات المتخصصة.[23] وقد تزامن ذلك مع مناخ اقتصادي رأسمالي أوسع، أبرز سماته تأكيد التعاقدية مقابل التراحمية التكافلية، والمنفعة مقابل الأخلاق، وتحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات سلعية.[24]

ولم يكن هذا "التحول في الوظائف" الذي أثمر ميش وظيفة الأسرة ومكانتها في ا تمع ممكنا تاريخيا (في الدول الصناعية)، لولا تزامنه مع تحول مهم شهدته هذه الدول، هو التحول إلى العلمانية. وقد بدأ هذا التحول الأخير منذ عصر النهضة وامتد تدريجياً من مجال الفلسفة إلى الواقع السياسي ثم الواقع الاجتماعي، حيث مثلت تنحية الدين عن ا تمع آخر مراحل العلمنة، إذ ظلت الأسرة وصلات الرحم مرتبة به (أي الدين) على الرغم من كل ما أصا ا.[25] وعندما هيمنت العلمانية على مداخل العلم ومناهجه ومن قبل ذلك على فلسفته، كان لا بد من أن تتعرض الأسرة للهجوم

---

[22] المصدر السابق 5، 117

[23] Christopher Lasch. *Culture of Narcissim. American Life in an Age of Diminshing Expections*, New York: W.W. Norton & Co. Inc,1978, pp.154-156

ويلاحظ أن بعض الكتابات العربية قد تبن أن هذا الرأي الذي يرى أن الأسرة تؤدي إلى تعويق المبادرة الفردية، بل اعتبرت هذا الرأي "حقيقة مؤكدة لا يستطيع أن ينكرها أحد". ولم تتابع هذه الكتابات تفقد هذا الرأي وتفنيده داخل الفكر الغربي ذاته (كما سيرد) كما لم تحاول تقويمه بشكل نقدي في ضوء منظور حضاري مستقل. انظر من هذه الكتابات على سبيل المثال: عليا شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة:دار المعارف، 1982، ص 241.

[24] حول مصطلح "Commodification or Commercialization of Social Relations" انظر:

Barry Schwartz: *The Battle for Human Nature : Science , Morality & Morden Life.* New York : W.W. Norton & Co , Inc., 1986 pp. 264 – 69

[25] راجع:

Peter Berger. "Social Source of Seculariziation", in: Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds): *Culture & Society : Contermporaey Debates*, Cambridge: Cambridge Unversity Press1990, pp. 240-242.

الشرس، لا بوصفها وحدة اجتماعية راسخة -فقد هزت التطورات السياسية والاقتصادية هذا الرسوخ كما تقدم- بل بصفتها قيمة ومفهوما. فالعلمانية يمكن إنجاز جوهرها في أ ا تعني "نزع القداسة"، حيث يتم إخراج المطلق من المنظومة المعرفية وت ع القداسة عن أي مكونات هذه المنظومة فتسود النسبية.[26]

ولم يتم نزع القداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة، بل بقيت كتابات إنجلر تمثل، لفترة طويلة، أعمالا متناثرة قليلة لا تياراً فاشيا عاما، ومنم ثم استمرت الأسرة في الدراسات الاجتماعية تمثل، حتى الخمسينيات، وحدة اجتماعية أساسية وجوهرية ونواة للمجتمع.[27] لكن مع وصول العلمانية في الستينيات، في ا تمع الغربي، إلى ذرو ا، وعلمنة العلوم الاجتماعية بصورة شاملة، أضحت الأسرة ينظَر إليها على أ ا مجرد ثمرة لتطور تاريخي، فلا شيء مقدس بشأ ا[28]، وأ ا سؤال يجاب عنه لا مسلمة يقبل ا.[29] وكان أبرز المعادين للأسرة على مستوى الواقع العلمي والتنظير الفكري "الذين لا يؤمنون بالله، ثم الاشتراكيون والراديكاليون، ثم الانتهازيون المستغلون للمرأة في الاقتصاد والإعلام والبغاء، ثم الحركات النسوية."[30]

وهكذا حسمت المعركة بين الأسرة والدولة لصالح هذه الأخيرة، كما تنبأ البعض مبكراً[31]، وتأكد "الخبر" الذي تعجلت بعض المصادر نشره منذ أوائل السبعينيات ، ألا وهو "موت الأسرة."[32]

---

[26] المسيري، عبد الوهاب. "العلمانية، دراسة غير منشورة"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي1991، ص 4.

[27] راجع الدراسات الاجتماعية في الأربعينات والخمسينيات، وانظر على سبيل المثال:

Groves, Op. Cit., pp. 204 – 208 : Constantine Panunzio: *Major Social Institutions An Introductions*. New York: MacMillian Press1949, pp.111-112.

[28] انظر:

Lash. *Haven in a Heartless World*, op. cit, p.26.

[29] انظر:

Johanna Brenner & Barbara Laslett . “Socical Reproductions & The Family”. in: Ulf Himme lstrand (ed): *The Social Reproductions of Organiziations & Culture*, London: sage Publications1985, Vol.2,p.116

[30] انظر:

Rayana Rapp & Ellen Ross. “The 1920 s Femminism Conusmerism & Political Backlash in the U.S” in: *Judithe Freindlander (ed): Woman in Culture & Politica*l, Bloomington: Indiana Unversity Press1986, p.52.

[31] انظر: Groves. op .cit, pp. 218-219

وإذا كانت الأسرة لا تزال تدرس في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، فإن هذه الدراسة تنطلق من كون الأسرة وحدها ما زالت قائمة على أرض الواقع بالرغم من ا بوصفها وحدة اجتماعية ذات وظائف حضارية. وهذا يعني إمكانية اختفائها حتى من الدراسات الاجتماعية إذا اختفت كليا من الحياة الغربية، ليصبح مجال دراستها هو الدراسات التاريخية طالما ظل العلم الغربي مرتبطاً بما هو كائن لا بما يجب أن يكون.[33]

إشكالية "الخاص" و "العام"

تكمن أهمية دراسة "الخاص" و "العام" في مجال السياسة في كيفية تحديد مجال النشاط السياسي. فالفصل بين ما هو سياسي وما ليس كذلك يستند بالأساس إلى تحديد ماهية "الخاص" و "العام" في الحياة والأنشطة الاجتماعية، إذ لا يجوز عزل النشاط الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفكري أو التقدم الفني عن النشاط السياسي. فكل ذلك ظواهر متلازم بعضها مع بعض، وكل ظاهرة تمثل، في حد ذا ا، عامل تأثير في مجموع الروابط والأنشطة الإنسانية والظواهر الاجتماعية، بحيث لا يجوز الخلط بين مجموع هذه الظواهر وجعلها وحدة مطلقة، فكل منها يمثل ميدانا لحركة الواقع الاجتماعي تغييرا له، أو محافظة عليه.[34]

وبعد التمييز بين العام والخاص إحدى السمات الأساسية للنظرية الليبرالية، وهو ليس مجرد تمييز بين مجالين للفعالية الاجتماعية، بل يتضمن أيضاً تمييزاً للقواعد التي تحكم كلا منهما. فطبيعة العلاقات والقيم في ا ال العام تختلف جذرياً عن العلاقات

---

[32] انظر:

David Cooper: *The Death of the Family*, New York: Random House
The Journal of Marriage & The family

33من الدوريات التي تدرس الأسرة وتطورها:

Inventory of Marriage & Family Literature ومن دوريات الفهرسة لدراسة الأسرة:

[34] محي الدين محمد محمود: السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990.

والقيم في ا ال الخاص. فالأول تحكمه قيم المنفعة والمنافسة وعلاقات القوة، والثاني تحكمه العلاقات الإنسانية والمشاعر التلقائية والتطوعية.[35]

وترجع هذه التفرقة بين العام والخاص إلى الكتابات اليونانية إذ وردت في محاورات سقراط وكريتون في إطار التمييز بين السياسي ورب الأسرة من ناحية، وبين الرجل الصالح والمواطن الصالح من ناحية ثانية، وبين الخير المشترك الفردي من ناحية ثالثة. وبالرغم من عدم وضوح الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي في كتابات الإغريق التي نظرت نظرة شاملة إلى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب مثل الدولة-المدينة (State-City) التي يمتزج فيها الاجتماعي والسياسي، (وهو ما يتضح في كتابات أرسطو على سبيل المثال، ورؤيته للإنسان بوصفه حيوانا سياسيا حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي بكلمة اجتماعي) إلا أن الدولة -المدينة قد عرفت إلى حد ما بعض التمييز بينهما، وهو ما يتجلى في عدة مواضع في الفلسفة اليونانية.[36]

وقد تبنى رواد النظرية الليبرالية، خاصة لوك، هذه التفرقة بين "العالم" و "الخاص". فقد ذهب لوك إلى أن المعيار الرئيسي للتمييز بينهما هو أن "العام" يبنى على ممارسة حرة للأفراد ذات صفة اتفاقية تعاقدية، في حين يقوم الخاص على العلاقات الطبيعية الموجودة داخل الأسرة، حيث أن خضوع المرأة لزوجها طبيعي بصفته الأقوى. وعلى ذلك فالقوة السياسية تختلف عن القوة الأبوية.[37]

وتتأسس التفرقة بين "الخاص" و "العام" في النظرية الليبرالية على عدم معايير أهمها[38]:

---

[35] Pateman. Op. cit., pp. 281-282, 291. Lash. Haven in a Heartless World…, op.cit, Lash. Haven in a p.8. op.cit, p.35.

[36] محي الدين محمد محمود. مرجع سابق، ص 47

[37] انظر:

Patman , op.cit, pp283-284

[38] انظر

Stanly I. Benn & Gerald F. Gaus . “The Public & Private: Conpcepts & Actions”, in: Benn & Gaus op.cit., pp.7-10

1. ا ال وحدود المشاركة: فما تتاح المشاركة فيه للجميع، سواء أكان مكاناً أم نشاطاً أم شبكة علاقات أم موارد، فهو عام: وما كانت المشاركة فيه لفئة دون أخرى، فهو خاص.

2. الصفة: فالشخص العام هو الذي يتصرف وفق أغراض وأهداف وموارد ذاتية، فتصرفه إذن شخصي وفردي.

3. المصلحة: فأي نشاط يخدم مصلحة مجموعة من الأفراد دون غيرهم هو نشاط خاص، وأي نشاط يخدم الجماهير العريضة فهو عام.

وقد آذار تنازع المعايير وتداخلها في بعض الأحيان، عند التطبيق مشكلة الغموض في التفرقة الواقعية بين العام والخاص. وحاول بعض الكتاب وضع تقسيم ثلاثي يفسح ا ال لوجود مساحة بين "العام" و "الخاص" هي ما أطلق عليه مصطلح "الاجتماعي" (the social). فإذا ما ربطنا ذلك بالاتفاق في الكتابات الغربية على كون الأسرة خارج ا تمع المدني كما سلف، فإنه يمكن التفرقة بين أربعة مستويات في الفكر الليبرالي هي:

1. العام، أو السياسي المرتبطة بالدولة.

2. الاجتماعي، أي مساحة التقاطع بين السياسي والاجتماعي، أي بين الدولة وا تمع المدني.

3. الخاص، أو تنظيمات ا تمع المدني.

4. الشخصي، أو المرتبط بالفرد، وتمثل الأسرة مظهراً من مظاهره وشكلا من أشكاله، وهو يضم أشكالا أخرى من العلاقات كالصداقة.[39]

وقد أدى طغيان القيم التي تحكم "العام" على تلك التي لها علاقة "بالخاص" في ا تمع الليبرالي إلى المناداة، واقعياً، بعزل الأسرة وتشجيع فصلها عن كلا ا الين بحيث

[39] انظر: Ibid, pp. 14-18 ويلاحظ تفرقة الكتابات بين الخاص Private والشخصي Personal .

تصبح تمثل الملاذ الأخير التي تتركز وظيفته في توفير العواطف والمشاعر والصلات الإنسانية بعيدا عن التنافس والصرع اللذين يسودان في ا تمع والدولة.[40]

ويمكن ملاحظة الأمور الآتية على الأفكار الرئيسية بشأن إشكالية "الخاص" و "العام" في الفكر الغربي الليبرالي:

أولاً: صعوبة تمييز أنواع النشاط الإنساني ذات الطابع السياسي المحظ من غيرها من أنواع النشاط الاجتماعي الأخرى، مما يجعل معيار "الخاص"و "العام" معيارا غير دقيق تماما، وغير كاف لتحديد جوهر السياسة وطابعها الكلي والشامل.[41]

ثانياً: انطلاق الإشكالية من التجربة الليبرالية الغربية في تطورها التاريخي وتطور وظائف الدولة، و ذا تظل محدودة ونسبية فلا يمكن تعميمها، مدخلاً مناسباً.

ومنهجا صالحا، لفهم وظيفي الأسرة وواقعها ومكانتها الاجتماعية. فالتضاد والتعارض بين العام والخاص ليسا ذا الوضوح في كل ا تمعات السياسية، بل إن هناك مجتمعات لا تعرف هذه الإشكالية أصلاً. وقد لاحظ بعض الدارسين أن الفصل بين الاثنين وتركيز وظيفة الأسرة في الخاص في الدول النامية، بوصفها مجتمعات "ما قبل صناعية"، كان إحدى نتائج الاستعمار الرأسمالي. ونظر لوجود الأسرة الممتدة في هذه ا تمعات، فإن هذه التفرقة بين الخاص والعام تصبح غير واضحة بل غير ذات موضوع. فاختصاص المرأة بالإنجاب ورعاية الأطفال وتحمل مسؤولية المـ ل لا يؤدي إلى تقلص وظيفتها الاجتماعية أو تراجع مكانتها في هذه ا تمعات.[42]

الأسرة والسياسة في الرؤية الإسلامية

لم تحظ الأبعاد السياسية للأسرة باهتمام يذكر في الفكر والفقه الإسلاميين فالكتابات الفلسفية التي اهتمت بسياسة الرجل أهله استخدمت السياسة بمعنى قواعد

---

[40] انظر: Lasch: Haven in a Heartless World…, op. cit., pp.37- 43.

[41] محي الدين محمود. مرجع السابق، ص 42.

[42] انظر:

Paul Cammack et al. Third World Politics. *A Comprative Introduction,* London: MacMillan Education Publications1988, p.189.

التعامل الإنساني وما يرتبط به من أنماط سلوكية، ودارت في إطار الأخلاق.[43] والكتابات العديدة التي تناولت السياسة الشرعية لم تود أي ذكر للأسرة بوصفها وحدة سياسية.[44] أما كتب الفقه فقد ركزت على جوانب المعاملات وأحكام الزواج والطلاق ولم تتطرق إلى ما عداها.[45] وهكذا بقيت الأسرة مجالا خاصا لدراسة الفقه والأخلاق ولم تدرس في إطار السياسة الشرعية. فالظروف السياسية التي مرت ا الأمة، وتدهور الاحتكام إلى قيم الشورى والعدل وتركز السلطة، كل ذلك جعل الإمامة والخلافة، وما يتعلق ما من قضايا، محور دراسة السياسة الشرعية. وحتى ابن خلدون، الذي تميز بمنهجه الاجتماعي ودراسته للسن الاجتماعية والتاريخية، ركز في تحليله على الخلافة والملك وربط تعريف السياسة ما.[46] وقد أ\ى ذلك إلى غياب ا تمع، وبالتالي الأسرة بوصفها أحد أبيته الرئيسية، من المنهج التقليدي للتحليل السياسي الإسلامي.

---

[43] استخدم فلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي مفهوم السياسة بمعنى قواعد السلوك والأدب والأخلاق متأثرين في ذلك بالفلسفة اليونانية، انظر على سبيل المثال: - أبو نصر الفارابي وأبو القاسم المغربي والشيخ الرئيس أبن سينا: مجموع في السياسة، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982، ص 34 – 37- 39، 60، 81، 111، وانظر كذلك: عبد ا يد النجار: تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي بين التقليد والتأصيل، مرجع سابق. ص 251 –272.

[44] راجع كتابات السياسة في إطار الخلافة و الإمارة والوزارة والولايات، وعلاقة الدولة بالمحكومين وعلاقتها بغيرها منا لدول: وانظر على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وغياث الأمم لأبي الجنوبي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام لأبن جماعة، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم.

[45] راجع أمهات الكتب في فقه المذاهب الفقهية المختلفة، وانظر من الكتابات الحديثة على سبيل المثال:

- حمد، أحمد محمد. السيرة، التكوين، الحقوق والواجبات-دراسة مقارنة في الشريعة والقانون. الموريت: دار القلم، 1983 ط 1.

- فرج، السيد أحمد. الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، القاهرة: دار الوفاء، 1989 ط 1 و الزواج في مذهب أهل السنة. القاهرة: دار الوفاء، 1989 ط 1 خلاف، عبد الوهاب. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. الكويت: دار القلم 1990 ط 2.

Hammudah Abdel ,Ait. *The Family Structure in Isalm. Indiana*: Islamic Book - Service,1977.

[46] انظر: بن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. القاهرة: دار الكتاب، 1971، ص 158-159، 253

والحق إن الباحث في الأصول الإسلامية التأسيسية، قرآنا وسنة، يستوقفه ذلك الربط الواضح والمتين بين "السياسي" و "الاجتماعي" في الرؤية الإسلامية، ومن ثم ذلك البروز اللافت للنظر للطبيعة السياسية التي تميز الجماعة المؤمنة بكل مستويا ا.

وتختلف الرؤية الإسلامية، في النظر إلى الأسرة، اختلافاً جوهرياً عن الرؤية الغربية، حيث تعد في الرؤية الإسلامية وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني[47]، وبناء أساسيا من أبنية ا تمع الإسلامي يتضافر مع الأبنية الأخرى في تحقيق مقاصد الاستخلاف[48].

وإذا كانت الرابطة الإيمانية هي التي تجمع المرأة والرجل على مستوى الأمة في إطار الاستخلاف، فإن الأسرة تمثل الوحدة الأساسية التي تجمعها على مستوى الجماعة، وساء في إطار علاقات القرابة أو الزواج، تحكمها قيم التراحم والمودة والسكن[49].

ويرتبط تأسيس الأسرة بفطرة الله التي فطر الناس عليها من نزوع كل من الجنسين نحو الآخر، وهو ما يجعها إحدى السنن الاجتماعي الثانية. ومهمة التشريع هي المحافظة على صلات المودة والرحمة والسكن التي هي في الوقت نفسه صفات من صميم خلقه الإنسان وفطرته التي فطره الله عليها، والني لا تتبدل. فمهمة التشريع إذن لا تنفصل عن التكوين بل هي حفظ له من الضياع أو الانحراف[50].

فالأسرة في الرؤية الإسلامية إذن فطرة كونية وسنة اجتماعية يؤدي الإعراض عن الالتزام بأحكامها الشرعية وآدا ا الخلقية على انفراط عقد ا تمع وا يارە. فهي لذلك مؤسسة طبيعية تراحمية تحكمها قيم العفو والفضل والتقوى، وليست مؤسسة

[47] المعمار الكوني اصطلاح استخدمه عماد الدين خليفي وصف البعدين المادي والغيـبي في تكاملهما في الإسلام، ونظيف إليه في الاستخدام هنا البعد الاجتماعي أو بعد السنن، راجع:

خليل، عماد الدين. وار في المعمار الكوني وقضايا الإسلامية أخرى، قطر:دار الثقافة، 1987، ص 31-51.

[48] Ismail Raji Al- Farruqi. Tawhid. *Its Implications for Thought & Life*, Washington: International Insitute of Islamic Tyhoughts,1982 p.159.

[49]راجع الآيات الكريمة: الروم: 21، الأعراف: 189.

وانظر: الخولي، البهي. الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة. بيروت:دار القرآن الكريم، 1980، ص47-56.

[50] الآصفي، محمد مهدي. حق الأمان في ا الات المختلفة. طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1989، ص58- 59.

اصطناعية نشأت مع تطور الرأسمالية لتحقيق تراكم الثروة من خلال الإرث كما يذهب إلى ذلك الماركسيون[51]، ولا هي ذات طبيعة صراعية تنافسية تخضع لعلاقات توازن القوى كما يرى التحليل الاجتماعي الليبرالي[52].

كذلك استخدمت بعض الكتابات الغربية في تحليل الأسرة ومفاهيم التبادل والمنفعة بوصفها أساسا للعلاقة بين الزوجين، انظر على سبيل المثال:

ويمثل مفهوم التوحيد دعامة أساسية في فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية، إذ إن التشريع الإسلامي لا ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة. بل يجعل الصلة بينهما صلة توحد وتمالك، مؤكدا انسجام هذه الصلة مع الفطرة السوية، آخذاً موقفاً حاسماً من الصراع بين الجنسين، ومحرما أي شكل من أشكال استغناء طرف منهما عن الطرف الآخر، ومشددا على النهي عن الزنا والشذوذ إذ هما تعد على تلك الفطرة[53].

---

[51] يزعم انجلز أن العلاقات الزوجية لم تظهر إلا في العصور الوسطى في حين سادت الشيوعية الجنسية قبلها، وهو زعم لا يستند إلى أي أساس تاريخي ويناقض خبرة ا تمعات الإسلامية من لدن آدم إلى الدعوة المحمدية وما بعدها، بل ويناقض الخبرة المسيحية ذا ا واليهودية من قبلها في مجتمعات عديدة.

حول التفسير المادي للأسرة وعدها مؤسسة اصطناعية، انظر على سبيل المثال:

Frifdrich Engles. “The Origin of The Family”, Private Property & The State, Mosow: Progress Publications, 1986 p. 76; Rita Liljestrom.“Gender Systems & The Family” hn : Himmelstrand (ed): op.cit., Vol.2, pp138-140.

[52]حول استخدام بعض الكتابات لمفاهيم السلطة والقوة والأزمة و المفاوضة في تحليل الأسرة والعلاقات داخلها، دون ربط ذلك بالإطار السياسي الأوسع، انظر على سبيل المثال:

Leth Scanzoni & John Scanzon I: “Men, Woman and Change”, New York: Mc Graw Hill Book Co. 197, pp.304-358.

Lasch. *The Culture of Narcissism*…, op. cit ., pp.61-65.

وقد طرحت بعض الكتابات الإسلامية مفهوم "الربح النفسي الروحي" في سياق نقدها لتحليل الأسرة في صور الربح والخسارة المادية، انظر مثلاً:

مرسي، كمال إبراهيم. **العلاقة الزوجية والصحة النفسية** في **الإسلام وعلم النفس**. الكويت: دار القلم، 1991، ط 1، ص96-101

[53] حرم الإسلام الشذوذ الجنسي لأنه يهدم وحدة الأسرة وبالتالي يتخذ أبعاداً مدمرة في تركيب ا تمع وتوازن السلطة فيه، وهي حكمة لم تلتفت إليها الكتابات الإسلامية التي ركزت على حفظ النسل، أصلا ونسباً، سبباً للتحريم.

حول موقف الإسلام من العلاقات الجنسية غير الشرعية انظر على سبيل المثال:

القضاة، عبد الحميد. **الأمراض الجنسية عقوبة إلهية**. عمان: شركة الشرق الأوسط للطباعة النشر، 1985، ط 1.

وقد ذهبت أكثر الكتابات الفقهية إلى أن المقصد الشرعي من النكاح هو "حفظ النسل"، بوصفه أحد المقاصد الشرعية الأساسية. وأضاف آخرون مقاصد طلب السكن والمدة، والانتفاع بمال المرأة وقيامها على شؤون الزوج، وتعاون الزوجين على المصالح الدنيوية والأخروية[54]. إلا أن هذه الكتابات لم تلتفت إلى أهمية الأسرة في "حفظ الدين" باعتباره مقصداً من مقاصد الشريعة يأتي في الترتيب قبل حفظ النسل ويفوقه أهمية[55].

فالناظر في الواقع الاجتماعي في بلاد العروبة والإسلام يدرك بوضوح درجة التضخم التي آل إليها ا ال السياسي على حساب ا الين الاجتماعي والثقافي، إذ غدت الدولة القطرية العلمانية جهازاً ضخماً ذا سلطة ممتدة وتقلصت بالتالي وظائف الأسرة والمسجد والجماعة في تكوين الوعي الفردي والجماعي وصياغة العلاقات الاجتماعية باستقلال عن توجيه الدولة وعن سلطا ا. وقد أدى تجميع الوظائف الثقافية والاجتماعية والإدارة على هذا النحو في يد الدولة القطرية إلى إضفاء مظهر القوة عليها، كما أدت في الوقت ذاته إلى تزايد مسئوليتها وتورطها في الانفراد وحدها بأعباء التنمية والتسيير اليومي لشؤون ا تمع، مما أضعف أداءها وأدى بالتالي قضايا التنمية لتحقيق الاستقرار الداخلي والاستقلال الخارجي، راد تسلطها وتضاعف استبدادها. وقد نتج عن ذلك أزمة حادة في الشرعية إلى جانب الأزمة الجاثمة في الفاعلية[56].

السعدي، عبد الملك عبد الرحمن. **العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها في الشريعة والقانون**. جدة: دار البيان العربي، 1985، ط 1.

و حول غموض موقف المسيحية من هذه الممارسة، مما سمح بظهورها وانتشارها في الواقع الغربي، راجع على سبيل المثال:

John Boswell. "Christiantiy, Socical Tolerance & Homosexuality: Gay People in Weatern Europe from the Beginning of the Christian Era to the 14th Centery", Chicago: Unversity of Chicage Perss, 1980 , pp. 333-334.

وقد أدى هذه الغموض، مع طغيان المد العلماني ودفاعه عن الشذوذ واحداً من حقوق الإنسان، إلى تراجع الكنائس وتقلبها لانخراط الراهبات اللاتي يمارسن الشذوذ في سلك الكنسية، كما ظهرت هذه الظاهرة أيضاً في بعض المعابد اليهودية.

[54] العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

[55] حول حفظ الدين مقصداً من مقاصد الشريعة، انظر على سبيل المثال، يوسف حامد العالم، المرجع السباق، ص 202-270.

[56] انظر: الدمني، بن عيسى. مرجع سابق، ص 230.

فإذا أدركنا تبني الدولة القطرية في العالم الإسلامي لآليات الدولة القومية في الغرب وتحويلها الوظائف ا تمعية المختلفة إلى النظام السياسي، واختراقها لمؤسسات ا تمع المختلفة بما فيها الأسرة [57]، معد عدم أدائها للوظائف المنوطة بالدولة الإسلامية في إطار مهمتها الأساسية، أي حماية العقيدة وتطبيق الشريعة[58]، فإن النتيجة تكون وقوع فروض الكفاية التي هي جوهر السياسة في الرؤية الإسلامية على كاهل مؤسسات الأمة، كالمسجد والعلماء ومؤسسة الحسبة ومؤسسة الوقف وغيرها،وهي أمور لا ينظر إليها في الرؤية الإسلامية بوصفها مؤسسات تقليدية بل بوصفها تكوينات أصلية وأساسية تمارس حركتها مندمجة في نسيج الأمة لتحقيق مقاصد الشرع، وبوصفها كذلك محاضن طبيعية تواجه تضخم سلطة الدولة مجسدة بذلك خطوط دفاع للأمة والأفراد يجب استثمارها وتوظيفها لحفظ الشريعة، أي حفظ الدين[59].

ونظراً لأن الدولة قد بسطت سيطر ا على مؤسسات الأمة، فأوقفت نشاطها أو قننته بشكل يفقدها استقلالها ويحجم تأثيرها[60]، ونظراً كذلك لأن الرؤية الإسلامية لا تعرف ثنائية "العام" و "الخاص"، تلك الثنائية التي لا تظهر في ا تمع الإسلامي إلا مع

[57] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة"، ندوة ا تمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مرجع سابق، ص 24-25.

[58] حول أزمة شرعية النظم السياسية العربية وأسبا ا المرتبطة بموقف هذه النظم من الدين راجع:

قويس، حامد عبد الماجد. "الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية". (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985) ص، 532-540

[59] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدولة". مرجع سابق، ص 14-15، 25-26.

[60] حول تجميد الوظائف المختلفة لمؤسسة مثل المسجد الجامع وتعطيل دوره في المشاركة والرقابة السياسية انظر على سبيل المثال:

النيهوم، الصادق. **الإسلام** في **الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة.** لندن: دار الرياض الريس، 1991، ص 27- 33، 87-93.

وحول تقنين الدولة لنشاط مؤسسة ضخمة مثل "الأزهر" وبالتالي فقدانه لاستقلاله المالي، والمعنوي، انظر على سبيل المثال:

ربيع، ماجدة علي صالح. "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية" (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990)، ص 140-144.

تزايد درجة العلمنة[61]، فان الأسرة تغدو، في ظل هذه الأوضاع، الوحدة الاجتماعية السياسية المنوط ا تحمل الوظائف الحضارية المعطلة ، ممثلة بذلك خط الدفاع الأخير.

وقد أقام الإسلام علاقة وثيقة بين قواعد تشريعه السياسي وفطره التكوين الإنساني[62]، وضمنت شريعة الإسلام آليات لتأهيل الأسرة للقيام بوظائف سياسية إلى جانب وظيفتها الاجتماعية الإنسانية. وقد كان تأسيسها على الفطرة ضمانة لاستمرار وجودها في ا تمع من ناحية، كما أن الأحكام الشرعية التي تضبطها، بنية وقيما، قد أهلتها لتحمل هذه المسؤولية من ناحية أخرى. وهكذا فإن فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية ترتبط بطبيعتها السياسية ولا تتحقق إلا ا.

إن ا تمع الإسلامي الذي ينشد تحكيم الشريعة في علاقاته وأوجه نشاطه كافة واستعادة قيمه السياسية ونظام حكمه الشورى، عليه أن يدرك أن هذا يستلزم بالضرورة تأسيس قواعد للممارسة الداخلية لتلك القيم في بنيته بمستويا ا كافة تستعصي على الفساد و الانحراف والاستبداد، إذ إن فساد التكوينات الاجتماعية الأساسية هو الذي يؤدي إلى ضعفها واختراقها، ولا معنى للمطالبة ذه المطالب إذا كانت كل هذه القيم تنتهك داخل المؤسسات ا تمعية ذا ا، ومن بينها الأسرة.[63]

إن الأسرة في الرؤية الإسلامية نموذج مصغر للأمة والدولة، تقابل القوامة فيها الإمامة أو الخلافة على مستوى الدولة ـ ، وتحكمها الشريعة وتدار بالشورى. ويشبه عقد الزواج فيها عقد البيعة، ويتم اللجوء فيها عند ال اع إلى الآليات نفسها التي يلجأ إليها في حل ال اع على مستوى الأمة، أي الصلح والتشاور والتحكيم، وإن ظلت هناك خلافات بحكم الطبيعة الشخصية والفردية للعلاقات على مستوى الأسرة وبحكم طبيعتها المتميزة.

---

[61] انظر دراسة مقارنة لاختلاف الرؤية الإسلامية وتميزها عن الرؤية الثنائية الغربية "للخاص" و "العام" في:
Benn & Graus op. cit ., pp.13-23

[62] الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي** في **السياسة والحكم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، ص 89-90.

[63] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "ا تمع المدني والدول"، مرجع سابق، ص 25.

الأسرة والتغيير السياسي

تعد عملية التغيير والتحول التي يشهدها أي مجتمع عملية مركبة تشمل الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية. ويصعب تحليل ظاهرة التغيير وفهمها دون الإحاطة ـذه الجوانب المتشابكة. ونظرا للمرجعية التي تحكم تصنيف العلوم الاجتماعية الغربية، فقد جرى تناول هذه الظاهرة في سياق مختلف كذلك.

فدراسة التغيير السياسي هي واحد من ا الات التقليدية لعلم السياسة، و أحد محاور اهتمام الفكر السياسي و النظرية السياسية. وقد شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية اهتماما متزايدا بدراسة التغيير السياسي، حيث أضيف للمفردات التقليدية لهذه الظاهرة (كالثورة والحروب الأهلية والتمرد)، مفردات جديدة خاصة بالتغيير في دول العالم الثالث قبل الاستقلال وبعده.[64] فزاد الاهتمام في ظل مدرسة التحديث بدراسة دور المؤسسة العسكرية في التغيير السياسي، وحازت المؤسسات السياسية الناشئة وفكرة المشاركة السياسية على اهتمام الباحثين، وتم رصد ظهور التشكيلات الاجتماعية والطبقات وتحليلها ودراسة علاقات التبعية والاقتصاد السياسي، هذا فضلاً عن الاهتمام منذ أواخر الستينيات، بدراسة الحركات الاجتماعية وأثراها في التغيير[65].

أما دراسة التغيير الثقافي فقد تناولتها الاتجاهات الأنثروبولوجية[66]، وتعرضت لها بعض الدراسات السياسية في سياق دراسة التنمية في العالم الثالث، واثر التطورات

---

[64] راجع:

Richard W . Wilson. “Moral Development & Political Change”, *World Political*, Vol.36, No.1, Oct.1993.

[65] من الكتابات الأساسية حول التغيير السياسي:

David E. Apter. *Political Change : Collected Essays*. London: Frank Cass Publications, 1973.

من الكتابات الحديثة انظر على سبيل المثال:

Gavin Boyd & Gerald H.*Hopple (eds) Political Change & Foregin Policis*. London: Fances Pinter Publications , 1987; Irene L. Gendizer. *Managing political Change: Social Scientists & the Third World*. London : Westivew Press, 1985; Roy R. Amresen et al. *Political & Change in the Middle East: Sources of Conflict & Accomodation*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 1990.

[66] انظر على سبيل المثال:

السياسية على البينة الثقافية للمجتمع.[67] أما علم الاجتماع فقد ركز على دراسة التغيير الاجتماعي، وخاصة التطورات التي يتعرض لها النظام الاجتماعي والعلاقات بين القوى الاجتماعية المختلفة[68].

واللافت للنظر أن معظم الدراسات في العلوم الاجتماعية المختلفة تناولت ظاهرة التغيير فيما يسمى في الدراسات الغربية با ال "العام"، أي ا تمع المدني، في تفاعله مع الدولة ومؤسسا ا المختلفة، في حين بقيت دراسة الأسرة في هذا الإطار منصبة بالأساس على بحث أثر التغيير على هيكل الأسرة وبنيتها، والتغييرات التي تحدث داخلها انعكاسا للتحول العام في ا تمع وتبدل الأدوار فيه، ووظيفتها أداة لتحقيق الاستقرار ونقل القيم الجديدة للفرد من خلال عملية التنشئة وإضفاء الشرعية على النظام الجديد[69]، من دون أدنى التفات إلى إمكانيات الأسرة في إحداث التغيير وصياغة التحول الثقافي الاجتماعي والسياسي.

وفي تناولها لظاهرة التغيير في ا تمع، تطرح الرؤية الإسلامية الأمور طرحا مركبا، إذ لا يمكن فهم الظاهرة إلا في شموليتها وتشابكها وترابط عناصرها الثقافية والاجتماعية والسياسية جميعا. وفي هذا السياق، تتضافر جهود الوحدات الاجتماعية المختلفة على تحقيق المثل والقيم الإسلامية من خلال التحول والتغيير، سعياً إلى

Barton M. Schwarz & Robert H. Ewald. *Culture & Society : An Introduction to Cultural Anthropology*, New York : Ronald Press Co, 1968, pp. 433-458

[67] انظر على سبيل المثال:

Lucian W . Pye & Sidney Verba (eds).*Political Culture & Political Development*, New Jersey: Princetion university Press , 1965.

[68] انظر على سبيل المثال:

Conrad Arensberg & Arthur H. Nichoff. *Introducing Social Change: A Manual for Community Development* , New York: Aldine Publishing Co., 1971; Francis R. Allen. an *Introduction to Social Change*, New York : The McMillian Co., 1971 ; Guy E. Swansow. *Social Change*. London: Scott Foresman & Company, 1971.

[69] حول وظيفة الأسرة وسيطاً بين الدولة والفرد في إضفاء الشرعية والاستقرار على النظم التي تعرضت لتغيير سياسي، انظر على سبيل المثال:

Groves : op. cit, pp. 208-219; Willian F. Stone.*The Psychology of Politics*. New York: The Free Press, 1974, pp. 15-16.

وحول تجربة الثورة البلشفية في هذا الصدد نموذجاً لهذه الوظيفة في الكتابات الغربية، انظر على سبيل المثال:

Alex Inkeles :*Social Change & Social Character: The Role of Parental Mediation*, in: Roberts S. Sigel (ed) Learning about Political: A Reader in Political Socializiation, New York: Random House, 1970 . pp. 596-605

النموذج الاجتماعي والسياسي الإسلامي المنشود، وتبرز وظيفة المرأة ومكانتها في إطار الأسرة بما هي وحدة أساسية للمجتمع الإسلامي، تمثل البنية التحتية للنظام الإسلامي.

وإذا كانت الأسرة مسئولة عن التنشئة السياسية خاصة في ظل تقصير الدولة والمؤسسات الوسيطة، فإن هذه المسؤولية هي مفتاح التغيير الثقافي باتجاه الثقافة السياسية الإسلامية، وهو التغيير الذي يدعم التغيير الاجتماعي الواسع ويفرزه، ويحقق في النهاية التغيير السياسي:

أولاً: في التغيير الثقافي.

الثقافة في اصطلاح العلوم الاجتماعية هي "نظام للإدارك الجماعي يحدد عناصر المثالية السلوكية للفرد"، فهي إدراك، وهي ظاهرة جماعية، ثم هي تنتهي بالسلوك[70]. وهي أيضا مجموع القيم والعادات والمعتقدات التي يتعلمها الفرد من خلال التنشئة في مراحل عمره المختلفة والتي تحقق دمج الفرد في مجتمعه.[71]

و"الثقافة السياسية" هي "المعتقدات والقيم والرموز المرتبطة بإدارك الظواهر السياسية وفهمها، والتي تحدد توقعات الفرد من العملية السياسية، وتعد أساس الشرعية والمشاركة في أي نظام سياسي[72].

وبعد استخدام مفهوم "الثقافة السياسية" أحد مداخل التحليل السياسي، يتم بواسطته الربط بين الرؤية الكلية والنظام السياسي من ناحية، ودراسة علم النفس على مستوى الفرد من ناحية أخرى[73].

وقد ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في المدارس الاجتماعية الغربية بدراسة الاستقرار والاستمرارية في النظام الثقافي، ومن ثم النظام السياسي[74]، وهذا ما جعل

[70] حامد، ربيع. **الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرداة التكامل القومي**. القاهرة: دار الموقف العربي، 1982 ص 23

[71] انظر: Arensberg & Nichoff; op.cit., pp. 15-18

[72] انظر:

Edward lehman: Political society: A Macro Sociology of Politics, New York: Columbia University press, 1977, p. 42; Allen: op.cit., p. 40.

[73] انظر: Pye and Verba (eds.): op.cit. p.9

بعض الدراسات الغربية النقدية ترى في المؤسسات المرتبطة بالتنشئة السياسية المنوط ا نقل الثقافة السياسية من جيل إلى آخر مؤسسات دعم لشرعية الأنظمة الحاكمة وتأييد النظم السياسية، ارتباطا بمفهوم " الأبوية"، كما عدت بنية الدولة الأبوية امتدادا لبنية الأسرة الأبوية ، بينما عدت الأسرة الأبوية دعامة اجتماعية للأولى. أما الثقافة السياسية فنظر إليها على أساس أ ا أداة للسيطرة وحفظ استقرار النظام[75].

وفي المقابل ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في كتابات التنمية ومدرسة التحديث بمفهوم التغيير، إذ رأى الباحثون والمنظرون الغربيون في هذا ا ال أن تقدم دول العالم الثالث مرهون بإعادة تشكيل الثقافة السياسية من خلال جهاز الدولة في ا تمعات حديثو الاستقلال، وتولي المؤسسات الجديدة في ا تمع هذه المسؤولية من أجل دعم شرعية النظم السياسية[76]. وفي هذا الإطار ينظر إلى الأسرة بوصفها إحدى أدوات الدولة في تحقيق هذه الأهداف، مع تأكيد هذه التنظيرات على أهمية بناء مؤسسات تتولى هذه المهمة كاملة حتى يتم تجنب التأثير "التقليدي للأسرة"[77].

إذن فالهدف من دراسة الثقافة السياسية في الدول المتقدمة ليس هو الهدف نفسه من دراستها في دول العالم الثالث. فالثقافة السياسية في الأولى، أو ثقافة المشاركة (participation) كما تسميها الكتابات الغربية، هي النموذج الذي يجب الحفاظ على استمراريته، في حين أن الثقافة السياسية في بلدان العالم الثالث هي تجسيد لثقافة ا تمعات التقليدية ما قبل الصناعية التي يجب تغييرها، ولا بأس أثناء ذلك من القبول بمرحلة انتقالية تسود فيها ثقافة تقوم على هياكل حكومية مركزية متخصصة تدفع

---

[74] انظر:

Lucian W. Pye: "Political & National Character", in: *Gilbert Abcarian & John W. Soule* (eds.): op.cit., p.9

[75] شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة ا تمع العربي**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع, 1977, ص 32، 47.

[76] انظر: Arensberg & Nichoff, op.cit., pp.1-5

[77] انظر على سبيل المثال:

Robert Levine. "Political Socialization & Culture Change", in: *Clifford Geertz (ed.) Old Societies & New States: The Quest For Modernity in Asia & Africa*, London: The free Press of Glencoe, 1963,pp. 280-303

ـذا لتغيير في اتجاه الثقافة المنشودة، أي الثقافة المدنية التي تخضع فيها الأبنية والوظائف والسياسات الثقافية للضبط الكامل، وتسود فيها "الديمقراطية" و "العقلانية" و"التنكولوجيا"[78].

وتتم عملية التغيير الثقافي في أي مجتمع، عادة، من خلال آليتين: التجديد الذاتي الداخلي، أو التأثر بالثقافات ألأخرى والاستفادة من الاحتكاك ا، سواء تم ذلك اختيارياً من خلال تفاعل حضاري حر، أو بالقوة التي قد تأخذ شكل الغزو العسكري المباشر أو الاستعمار الهيكلي غير المباشر[79].

والأصل أن يكون هناك توازن بين التجديد الثقافي الذاتي والنقل الحر عن الثقافات الأخرى. أما إذا تم تقييد التجديد الذاتي ومصادرته، وتعرضت الثقافة الذاتية لعملية غزو ثقافي مكثفة أو استعمار ثقافي[80]، فإن السياسة الثقافية المؤسسية تنفصل حينئذ عن ثقافة الأمة وعن إطارها الحضاري[81]، فتصبح الحاجة ماسة إلى أن تتحول ثقافة الأمة إلى ثقافة مقاومة، أو ثقافة مواجهة، يشارك فيها المواطن العادي على المستويات كافة، وتأخذ كل أشكال توكيد الهوية من أجل تحقيق "أمن ثقافي" للأمة[82].

وقد ذهب بعضهم إلى أن أدوات المواجهة الثقافية هي الجامعات والمؤسسات الثقافية[83]، غير ملتفين إلى خضوع هذه المؤسسات للدولة وصعوبة حمايتها من

---

[78] انظر:

Gabriel Almond & Sidney Verba: *The Civic Culture: Political Attitudes & Democracy, New Jersey*: Princeton University press, 1963, pp9-26

[79] انظر: Arensberg & Nichoff, op.cit., pp

[80] راجع: ربيع، ماجدة علي صالح. **الاستعمار الجديد** في **المنطقة العربية**. مرجع سابق, ص 34-36.

[81] حول الانفصال بين السياسة والثقافة في الوطن العربي وأثره على الانفصال بين الدولة وا تمع, انظر على سبيل المثال: الهرماسي, محمد عبد الباقي. "السياسة والثقافة في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، السنة 5، العدد 45، تشرين الثاني/ نوفمبر 1982، ص 14-22.

[82] حول مفهوم "الثقافة والمقاومة" أو "ثقافة المواجهة" انظر:

ضاهر، مسعود. **مجا ة الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي: دراسة** في **الثقافة المقاومة**. الرباط: ا لس للثقافة العربية, 1979، ص 139-144

[83] انظر على سبيل المثال:

الاختراق من لدن السلطة وتوظيفها في إيجاد المساندة والشرعية للنظام القائم. وإذا كانت معرضة كذلك لأن تكون إحدى أدوات التنشئة من جانب السلطة، فإ ا ما زالت الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي بقيت، من حيث آليا ا الداخلية، خارج السيطرة المباشرة، وذلك ما يرشحها لأن تكون أقوى جبهات التنشئة الحضارية و "ثقافة المقاومة".

وتنهض الأسرة ذه المسؤولية من خلال اللغة والحفاظ على المفاهيم الحضارية، حيث تقوم اللغة في السياق بوظيفة مزدوجة: الأولى اتصالية إدراكية[84]، والثانية رمزية.[85] ومن ناحية أخرى، تمثل الأسرة إطاراً لرموز المواجهة المادية والسلوكية الأخرى[86]، تلك التي تمثل درعا دفاعية في مواجهة الرموز التي تستخدمها السلطة بشكل مستمر ومتجدد دف إلى توجيه الوعي الجماهيري وامتصت المعارضة.[87] وتؤدي هذه الأدوات المختلفة، جنبا إلى جنب مع أثر هيكل الأسرة ذاته على وعي الفرد، إلى بلورة منظمة القيم السياسية للفرد المعبرة عن الخصائص الحضارية للأمة الإسلامية، وهي القيم التي لا تمثل مجرد مفاهيم نظرية في الذهن تغرسها التنشئة، بل تتجسد في السلوك السياسي للفرد. فالإطار الحضاري هو ، أولا ، نماذج للسلوك

الندوي, أبو الحسن. **نحو التربية الإسلامية الحرة** في **الحكومات والبلاد الإسلامية**. القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1976، ص 64-72؛ حامد ربيع. الثقافة العربية... مرجع سابق، ص 53-64

[84] حول أهمية اللغة في إدراك الواقع السياسي, انظر:

Jacob Murry Edelman. *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: The University of Illinois press, 1964, p.124

[85] حول تحول اللغة ذا ا إلى رمز راجع:

Ralph Ross. *Symbols & Civilization. Sciences, Morals, Religion, Ar*t, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1962

[86] يلاحظ أن الشعائر الدينية قد تأخذ في لحظات معينة أبعادا رمزية ذات دلالات سياسية, فالحجاب قد يصبح رمزا حضاريا فضلا عن كونه واجبا شرعيا على المرأة. انظر على سبيل المثال:

العربي, شهرزاد. البعد السياسي للحجاب. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1989؛

Alden Williams. "Veiling in Egypt as a Political & Social Phenomenon", in, John L. Esposito (ed.): *Islam & Devlopment*, Syracuse: University of Syracuse press, 1980, pp.71-85

[87] حول استخدام السلطة للرموز السياسية وتعديلها المستمر لها دف السيطرة على الوعي الجماهيري، انظر على سبيل المثال:

Harold Laswell. *The political Writings of Harold Lawsell*. Glencoe: The Free Press, 1951, pp311-325

والتصرف على المستوى الجماعي والفردي، وهو ، ثانيا، مجموعة وظائف لتلك النماذج السلوكية، ثم هو قيم تتحقق بالارتقاء إليها عبر علاقة تجانس بين النماذج السلوكية والوظائف الاجتماعية.

وكلما كانت منظمة القيم داخل الأسرة متماسكة، تنشئة وممارسة، استطاعت هذه المنظمة أن تثمر سلوكا منضبطاً من ناحية، وأن تواجه محاولات اختراقها من ناحية أخرى. ومحاولات الاختراق هذه قد تأخذ شكل غرس قيم غربية داخل المنظمة أو إعادة ترتيب قيمها ذا ا ترتيبا يخل بمقاصد الشرع وغاياته وبالتالي يشوه السلوك والممارسة جميعا[88]. فإذا ما تمكنت الأسرة، بما تتسم به من امتداد، من حفظ اللغة والرموز والقيم، وتمثلت في بنيتها وهيكل علاقا ا الممارسة الإسلامية، فإن هذا يشكل لدى الجماعة شعورا بالتضامن ويمثل القاعدة الثقافية والمعنوية للرابطة الإنمائية[89].

ولا تقصر مهمة الأسرة على التنشئة في مرحلة الطفولة فحسب، بل تمتد عبر مراحل العمر المختلفة، إذ تستمر الأسرة تنهض بوظيفتها ضمانا لاستمرارية اثر التنشئة الأولى وحفظا لمنظومة القيم، ذلك أن القيم التي ينشأ عليها الطفل قد تطغى عليها قيم أخرى بفعل مؤسسات التنشئة الرسمية. وإذا كانت الدراسات الغربية تتحدث عن "إعادة التنشئة" أي قيام المؤسسات بنقل فكرة المواطنة كقيمة إلى الفرد والتخلص من أثر تنشئة الأسرة المرتبط بالعلاقات الإنسانية الحميمة داخلها، فإن الرؤية الإسلامية تطرح هذا المفهوم في المقابل بما هو عملية متصلة تعمل الأسرة من خلالها على إزالة الآثار السالبة لمؤسسات التنشئة الرسمية المخترقة تحصينا للفرد من اختراقا ا الانحرافية[90].

---

[88] حول تغيير سلم القيم الاجتماعية، انظر على سبيل المثال:

أحمد، فاروق يوسف يوسف. "القيم والإدراك وتغيير السلوك"، **مجلة النيل**. عدد 19, نيسان/أبريل 1984, ص 55-59

[89] حول أهمية الثقافة في تكوين الشعور بالتضامن في أي جماعة أو مجتمع بشكل عام, انظر على سبيل المثال:

Obert A. Nisbet: The Social Bond: *An Introduction to the Study of Society*. New York: Alfred Knopf Co., 1970, pp.57-63

[90] حول مفهوم "إعادة التنشئة" (Resocialization) في الاستخدام الغربي أداة للدولة في مواجهة أي محاولات لخلق أي ثقافة مجتمعية مستقلة، انظر على سبيل المثال:

KKenneth P. Langton. *Political Socialization*. London: Oxford university Press, 1969, pp.19

يبد أن التنشئة المستمرة والحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية داخل الأسرة لا يكفيان وحدهما لإحداث التغيير بالمعنى الواسع الشامل. صحيح أن بناء الاعتقاد وصياغة الإدراك والعقل لدى الفرد، أي "تغيير الأنفس"، هو الشرط الأول لتحقيق سنة التغيير كما ذكر القرآن في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد:11)، إلا أن هذه السنة سنة جماعية تستلزم تغييراً في أوضاع القوم وعلاقاتهم[91]. لذا فإن احتضان الأسرة للثقافة الإسلامية لا يفي بالغرض، بل هو مجرد قاعدة انطلاق لتغيير ثقافي أوسع من خلال ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح "الانتشار الثقافي المجتمعي"[92]. فمن خلال سلوك الفرد القائم على التنشئة الإسلامية، وبواسطة اختلاطه بمجتمعه ودعوته لهذا السلوك وتلك القيم بشكل مباشر وغير مباشر، يتحقق للمنظومة الثقافية إسلامية الانتشار وسط الجماهير العريضة التي يتفاوت الوعي لديها بالاختراق الحضاري. وبذلك يمكن للنموذج الإسلامي الصمود، ويتحقق تغيير ما بالقوم[93].

إن الثقافة لا تتمثل في الأفكار وحدها، بل تتمثل أيضاً في السلوك والفعالية. فالوحدة الأول للثقافة هو وظيفتها، إيجابا أو سلبا، في حياة الأفراد والجماعات، من حيث كونها تحدد منطق التعامل مع الواقع. أما الوجه الآخر لها فهو كونها تشخصا للهوية، هوية الفرد وهوية الجماعية التي ينتمي إليها. وهذه الدلالة المزدوجة للثقافة تمكنها من إنجاز وظائف حيوية ومعقدة في حياة المجتمعات الإنسانية. لذا كان الحرص على تنميتها وإثرائها وتعميق مقوماتها لدى الأمة في قاعدتها العريضة أساس ليس

[91] سعيد, جودت. حتى يغيروا ما بأنفسهم. دمشق: دار الهجرة, 1987, ط7, ص 38-42، 51-59

[92] استخدم مصطلح "الانتشار الثقافي" في الكتابات الغربية, خاصة الدراسات الانثروبولوجية, لوصف انتقال القيم الثقافية من المجتمعات الأكثر تطورا إلى المجتمعات الأدنى، وهو ما يتم عادة على الرغم من إرادة الأضعف اقتصاديا وعسكريا وسياسيا، ونستخدمه هنا بمعنى انتشار الأفكار والقيم داخل المجتمع ذاته من فئة إلى الفئات الأخرى أو من مستوى مجتمعي إلى آخر.وحول استخدام المفهوم بالمعنى الاجتماعي العام في بعض الكتابات الإسلامية, انظر على سبيل المثال: سيد دسوقي. مرجع سابق، ص 16-19، 25-26

[93] حول أهمية الوعي السياسي في التغيير، وأهميته على صعيد "العامة" وليس على صعيد "النخبة" فقط انظر: بن يوسف، أحمد. "نقاط في الوعي السياسي" في: أحمد يوسف (محرر): **السياسي: مفاهيم ومواقف**. شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث (يسر), 1990, ص45-47

لتحقيق الهوية الحضارية وحسب، بل لتحصينها والدفاع عنها كذلك، فالأسرة ليست مجرد نتاج للواقع، بل هي في أحيان كثيرة أساس لفاعلية ا تمع في تغيير هذا الواقع وتقويمه.

لقد ارتبط تناول التنشئة السياسية وفي معظم الدراسات بتحليل مؤسسات الدولة. بيد أن الدولة ذا ا قد تكون نتيجة لعملية متصلة من التنشئة السياسية التي تبني ثقافة سياسية فاعلة تؤسس الدولة. ولا يرتبط ذلك، ضرورة، بغياب الدولة، بل قد يحدث في وجود "دولة"، لكنها ليست "الدولة " التي تنسق مع الإطار الحضاري والثقافي لأمة ما. وليس من المحتم أن يكون ذلك بشكل عنيف، بل قد يكون بشكل تدريجي تقوم فيه الوحدات الاجتماعية بحفظ ثقافة الأمة ونشرها وإحداث تحول اجتماعي على أساسها يفرز في النهاية تغييرا سياسيا. وإذا كانت الثقافة عنصراً جوهرياً في التغيير، فإ ا تتضافر مع العوامل الاجتماعية وتمهد القاعدة التي يقوم على التغيير الاجتماعي.

ثالثاً: التغيير الاجتماعي

تعرف الدراسات الغربية للتغيير الاجتماعي بأنه التغيير في الأبنية الاجتماعية لأي مجتمع كالتغيير في التكوين الطبقي، أو تبدل مواقع فئات اجتماعية معينة، كالمرأة أو الأقليات[94]. وتشترط بعض الدراسات أن يكون التغيير ناتجا عن عوامل خارجية، إما إذ كان من داخل الأبنية ذا ا، أو الفئات الاجتماعية، فإنه يسمى تطوراً[95].

وتميز الدراسات الاجتماعية الغربية بين مفهومين للتغيير الاجتماعي: المفهوم الفلسفي الاجتماعي المقتبس عن فلسفة التقدم، وهو الحركة داخل النظام للحفاظ عليه، والمفهوم المادي الذي يرى أن التغيير الاقتصادي الجوهري هو أساس التغيير في

---

[94] انظر: Allen, op.cit., pp. 41-42

[95] انظر:

Guy E. Swanson. *Social Change*. London: Scott Foresman & Co., 1971, pp2-3

البناء الاجتماعي، حيث أن التحول التاريخي ليس إلا نتاجا لصراع الطبقات الذي هدفه النظام برمته[96].

وتذهب الكتابات الليبرالية إلى أن أدوات التغيير هو التطور الاقتصادي والنظام التعليمي وأجهزة الإعلام، حيث تؤثر هذه الأدوات في اختيارات الأفراد وبالتالي في سلوكهم الاجتماعي[97]. وهكذا يصعب الفصل بين التغيير الثقافي والتغيير الاجتماعي، وبعد كل منهما سببا للآخر[98].

أما الرؤية الإسلامية فترتبط، كما أسلفنا، التغيير الثقافي، أو تغيير الإدراك بالسلوك، حيث إن تغيير النفس مقدمة وقاعدة لتغيير ا تمع من خلال انتشار الأفكار وأنماط السلوك وفق النموذج الإسلامي بما يحقق فاعليته السياسية. ومن ثم فإن الرؤية الإسلامية تركز علـى وظيفة الإنسان الفرد وشبكة العلاقات الاجتماعية التي ينتظم فيها[99]، عل عكس الرؤية الغربية التي ترتكز على مكانة المؤسسات الوسيطة كالأحزاب وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية[100]. ولذلك كان اهتمام الرؤية الإسلامية بمحيط التغيير بدءا من الأسرة مرورا بالجماعة وانتهاء بالأمة، من أجل إحداث التقدم نحو الإسلام.

إن الفرد لا يستطيع إحداث التغيير بمفرده، بل تنظيم الأفراد في إطار جماعي تحقيقا للتغيير، وتمثل الأسرة الممتدة القاعدة الاجتماعية الأولى لأي تغيير. أما الأسرة

---

[96] راجع: عبد الله الهمالي وعبد القادر العرابي. **التغيير الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته**. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان, 1984, ص53

[97] راجع:

Ronald Inglehart. *The Silent Revolution: Changing Valuues & Political Styles Among Western Publics*. New Jersy: Princetion University Press, 1977, pp.7

[98] راجع: Allen, op.cit., p.42

[99] بن يوسف, أحمد. مرجع سابق، ص 78-79.

[100] تختلف الرؤية الغربية عن الرؤية الإسلامية في تعريف الحركات الاجتماعية، إذ إن الرابطة بين هذه الحركات تقوم، في الرؤية الغربية على المصلحة المشتركة وإطارها هو المؤسسات، كالحركات العمالية أو الحركات الطلابية، أي أ ا في النهاية تعمل في الإطار المؤسسي. أما في الرؤية الإسلامية فالرابطة هي الرابطة العقدية الإيمانية, سواء اتخذت وحدة التغيير الاجتماعي شكل وحدة طبيعية كالأسرة, أو شكل جماعة مؤسسية أو غير مؤسسية, أو اتسعت لتشمل الأمة. حول الرؤية الغربية راجع على سبيل المثال:

Inglehart, op.cit., pp15-18

النووية فيهي لا تستطيع أن تشكل في حد ذا ا مجتمعا مستقلا عن ا تمع الأوسع، بل هي دوما تابعة[101]. وعلى العكس من ذلك، تمتلك الأسرة الممتدة القدرة على بناء نمط ثقافي واجتماعي اقرب للاستقلال، بل التمايز، عن الثقافة المهيمنة بدرجة أكبر من وحدة اجتماعية أخرى.

ويلاحِظُ أن الغياب الحضاري للدولة على الرغم من وجودها المؤسسي يفرض على ا تمع أن يقوم بالوظائف المعطلة[102]. إلا أن هذا لا يعني إمكانية استمرار ا تمع بدون حاجة إلى الدولة، إذ تبقى هدفاً يسعى له من خلال التغيير الثقافي والاجتماعي والسياسي، وهو ما يميز الرؤية الإسلامية عن غيرها من الرؤى، التي تطرح فكرة "التسيير الذاتي" للمجتمـع، وتحسب أن المثال يكمن في إدارة ا تمع بلا دولة على الإطلاق[103].

وتمثل الأسرة الممتدة إطارا صالحا لممارسة الوظائف المختلفة، فهي مؤهلة للنهوض بمسؤوليات اقتصادية، وذلك مثلا من خلال مقاطعة البضائع الأجنبية ودعم الصناعية الوطنية من ناحية، والقيام بعمليات إنتاجية حرفية بل وزراعية في المناطق الريفية من ناحية أخرى[104], كما أن نمط الاقتصاد الم لي قد يمثل نموذجا إسلاميا وسيطا في مواجهة النموذج الاستهلاكي الترفي الذي يتم تسويقه في العالم الإسلامي.

---

[101] انظر:

Talcott Parsons: *Family Socialization & Interaction Process*. Glencoe: The Free Press,1965, p.356

[102] تناولت الكتابات الغربية مسالة توقف الدولة عن أداء بعض وظائفها، ولم تطرح حلا بديلا لذلك سوى فعالية الأحزاب وجماعات الضغط لسد هذه الثغرة, ولم تستوعب فكرة تكوين نظام اجتماعي موازٍ للدولة يحفظ هذه الوظائف, راجع على سبيل المثال:

J.P Nettl, op. cit., pp. 283-283

[103] حول نظرية التيسير الذاتي رجوعا إلى الحالة الطبيعية الأولى، ونظاما لا يعترف بالدولة انظر:

عبد الله الهمالي وعبد القادر عرابي. **التغيير الاجتماعي**... مرجع سابق، ص 65-71، وحول حالة "ا تمع بدون دولة" بوصفه حالة تاريخية في الدراسات الانثروبولوجية، انظر على سبيل المثال:

Laurence Krader. *Formation of The State*. New york: Prentice Hall, Inc., 1968

[104] لاحظ إن إهمال الزراعة في الدول العربية والإسلامية في مقابل السعي وراء التصنيع في مرحلة ما بعد الاستقلال قد أدى إلى تدهور القطاع الزراعي وما ارتبط به من أشكال اجتماعية أبرزها الأسرة الممتدة في صفتها التراحمية الإسلامية، وربما كان أساس عودة هذا القطاع لدوره هو عودة تلك الأبنية الاجتماعية لفاعليتها. حول هذا الإهمال في العالم العربي، انظر على سبيل المثال:

وإذا كانت بعض الدراسات ترى أ، الوظيفة التقليدية للمرأة، التي تنحصر في الم ل والقطاعات والخدمات غير الرسمية التي لا يمكن قياسها إحصائياً، تقلل من أهمية وظيفتها في التغيير الاجتماعي، بحسبا ا طاقة معطلة داخل الأسرة إذ لا مجال لمشاركتها في التنمية إلا في الإطار "العام"[105]، فإن الرؤية الإسلامية، على العكس من ذلك، ترى في المرأة قطاعا هاما للتنمية وبناء اقتصاد تحتي مستقل لا يقل أهمية . بل أن يقوم به هذا القطاع قد يفوق جهود التغيير المؤسسي، وهو القطاع الذي نجحت بعض الدراسات فعلا في قياس إنتاجيته إحصائيا وأبرزت أهميته في دول العالم الثالث.

ومن ناحية أخرى تعد الأسرة الممتدة إطارا صالحا للقيام بالوظيفة القضائية في ا تمع، فإذا كانت القوانين والأجهزة القانونية قد تم "احتلالها" بواسطة التشريعات الوضعية وتوقف العمل بالشريعة بدرجات متفاوتة في الأقطار الإسلامية[106]، فإن الأسرة الممتدة يمكنها أن تكون إطاراً لتطبيق الشريعة في العلاقات الاجتماعية والمعاملات التجارية باستثناء بعض الأمور القليلة التي تستلزم وجود الدولة كإقامة الحدود. وبعبارة أخرى، أنه من الممكن أن تحتل الشريعة، في مرحلة السقوط الحضاري وتعطليها على المستوى المؤسسي، مساحة "العرف" بصورة كاملة حتى تتمكن من العودة إلى دائرة القانون. فكما تتداخل القواعد الأخلاقية بسهولة مع الكيان القانوني في النظم القانونية الإسلامية نتيجة عدم وجود حدود فاصلة بين الاثنين في الرؤية الإسلامية، يمكن كذلك للقواعد الشرعية في الظروف الاستثنائية التسرب إلى مساحة القواعد الخلقية لتهمين عليها [107].

معوض, جلال عبد الله. "علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية". (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985).

[105] انظر على سبيل المثال:

العطية, فوزية. المرأة والتغيير الاجتماعي في الوطن العربي. بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1983، ص105-106، 110-112.

[106] حول تعطيل أحكام الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية, راجع على سبيل المثال:

البشري, طارق. "إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في ا تمع المعاصر", بحث غير منشور مقدم إلى ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، شباط/فبراير1992, ص9-13.

[107] تسهم الأسرة الممتدة بالفعل, خاصة في المناطق القبلية، بشكل واضح في تطبيق الشريعة الإسلامية في إطار عرفي داخل مجلس القبائل، وتكتسب هذه الأعراف قوة إلزامية تفوق قوة القوانين الوضعية, انظر على سبيل المثال:

وفي مجال التعليم يمكن للأسرة، من خلال مسئوليتها في التنشئة السياسية، صياغة رؤية بديلة للقضايا المختلفة في الفكر الإسلامي والتاريخ، بل واللغة والآداب، وذلك من أجل إحداث توازن بين المناهج التعليمية المخترقة من قبل الغزو الفكري من ناحية، والرؤية الإسلامية من ناحية أخرى. وإذا كان ضعف انتشار التعليم في كثير من الأقطار الإسلامية يعد، في هذا السياق، ميزة نسبية للأسرة حيث لا تواجه تحديا حقيقيا في هذا ا ال مما يجعلها في موقف أفضل بصفتها جهة التثقيف والتعليم الأساسية، فإن هذا، يضاعف، في الوقت نفسه، من مسئوليتها في نشر التعليم على يد المتعلمين من أبنائها وجعله أداة لنشر الوعي الثقافي والسياسي بين أفراد ا تمع مهما تفاوت أعمارهم، وذلك بالوسائل الملائمة لكل بيئة كالكتاتيب وحلقات التوعية والتثقيف ودورات محو الأمة وغيرها[108].

الأسرة والتغيير السياسي: الانتفاضة الفلسطينية نموذجا

تحدد المفاهيم التي يستخدمها الباحث الإطار المرجعي الذي يصدر عنه فهمه للظواهر محل الدراسة. فمفهوم ا تمع المدني، مثلا، باستبعاده الأسرة (بما هي وحدة اجتماعية) من تحليله لا يفسر بشكل دقيق الانتفاضة الفلسطينية التي تعد أسرة الممتدة قاعد ا الحقيقية، ثم بعد ذلك تأتي المؤسسات ا تمعية الأخرى كاللجان الشعبية والجامعات وغيرها. ويعد الإغفال التام للأسرة في التحليل مؤشراً على هذه الفجوة

الموصلي, حامد. **التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة من العريش،** القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس, 1982, ص12-15؛ البشري, طارق. إشكالية الشريعة...، مرجع سابق، ص14، وحول الارتباط بين القواعد الأخلاقية والقانونية في النظام الإسلامي انظر على سبيل المثال:

قميحة، جابر. **المدخل إلى القيم الإسلامية.** القاهرة: دار الكتاب اللبناني، 1984، ص 86.

[108] حول ضعف انتشار التعلم في الدول العربية، نظر على سبيل المثال:

معوض، جلال عبد الله. مرجع سابق، ص 319 - 324. وحول إدارك دراسات التنمية للطبعة الخاصة للتعليم في بعض الدول ودعو ا لإعطاء تعريف واسع لمفهوم التعليم، انظر على سبيل المثال:

Mary Jean Bowman & C . Arnold Anderson: *Concerning the Role Eductions in Democray*. in Geertz , op . cit ., pp. 279.

بين المفاهيم التحليلية شائعة الاستخدام والظاهرة الاجتماعية المركبة في سياقها العربي والإسلامي[109].

وتقدم الانتفاضة الفلسطينية في التجربة الواقعية المعيشة نموذجا لقيام ا تمع بوظائف الدولة في غياب جهاز الحكم الذي يمثله وهيمنة نظام غريب عن القاعدة الاجتماعية –هو في هذه الحالة النظام الصهيوني– على الهياكل والمؤسسات.

ففي ا ال الاقتصادي لم يكتف الاحتلال بالاستحواذ على الأرض، بل عمد أيضاً إلى غزو الإنسان الفلسطيني نفسه مستهدفاً ثقافته وعاداته وتقاليده وقيمه الاجتماعية، كما قيام بربط الإنسان الفلسطيني بعجلة الاقتصاد الإسرائيلي مما مهد لانتشار الثقافة والقيم المادية. وقد تجلى أثر ذلك في المدينة أكثر مما تجلى في القرية، حيث تحولت المادة والمنفعة إلى معيـ ـار لأي علاقة. وفي نفس الإطار سعى الاحتلال إلى تفكيك العلاقات الأسرية وتوفير فرص ومجالات عديدة للعمل أمام الشباب اليافع مما زاد من معدلات التسرب من المدارس وهدد بتكوين جيل غير واع تسهل الهيمنة عليه، كما روجت سلطة الاحتلال ثقافة استهلاكية وأقامت عوائق إمام الصناعة والخدمات الأهلية في القطاع المحتل، واستغلت السكان سوقا استهلاكيا للسلع الإسرائيلية ومصدرا للعمالة الرخيصة[110].

وقد أدرك أهالي الأرض المحتلة ذلك وأدركوا أن التبعية الاقتصادية مرتبطة بالتبعية النفسية وأنماط الاستهلاك، فبدأوا أولا بخفض مستويات المعيشة وتعديل أنماطهم الاستهلاكية وأوقفوا التعامل مع السلع الإسرائيلية، فكان التقشف شكلا من أشكال الانضباط الذاتي الذي وسع رقعة الحرية وعمق الشعور بالكرامة والذاتية، ثم انتقلوا على أساس ذلك إلى التغيير على مستوى الذات بثا لقيم التعاون فيما بينهم بدلا من قيم المنفعة المادية، فعملوا على إحياء القيم الإسلامية التكافلية، وظهرت أشكال فريدة من التكافل الاجتماعي مثل: تنازل أصحاب المنازل على إيجارا م، وتقديم الحرفيين

[109] Ahmed Muslih: "Civil Society : A Palestinian Vision" A Paper Prestend to *the Conference of Civil Society in the Middle East* , organized by the International Peace Academy (New York) in Cario , May 28-30,1992.

[110] ياسين، عبد القادر. **مجتمع الانتفاضة الفلسطينية**. كتاب الأهالي، رقم 41، مايو 1992، ص85-96.

خدما م بدون مقابل لدعم الانتفاضة، وإقامة الأطباء والممرضين عيادات في قرى عديدة تقدم خدما ا الطبية بدون مقابل كذلك. أما الخطوة الثالثة فكانت العودة للأرض وطرق العمل التقليدية، فحلت العودة إلى الذات محل التقدم بالمعنى الاستهلاكي. وهكذا تمكن الفلسطينيون، بانسلاخهم من بعض أشكتا العالم الحديث الذي صنعه الغرب، من التحرك بكفاءة عالية، فعادوا لاستخدام الآبار، والانتقال بالدواب، مما مكنهم من تحمل الحصار الذي كانت تضربه قوات الاحتلال حول القرى التي أ'لنت نفسها "مناطق محررة"[111].

وفي قطاع الزراعة طور الفلسيطنيون ما يمكن تسميته بـ"زراعة المقاومة"، التي تعتمد على عدم تبديد أي مساحة مهما كانت صغيرة أو إهمالها، فبدأوا بزراعة الأرض البور المهجورة والساحات الخلفية للمنازل بل وأحواض الزهور، واستعملوا بذروا وأسمدة ومعدات ري بسيطة بل وبدائية أحيانا، وارتبطت بذلك أيضا إشكال أخرى من المقاومة مثل تربية الدواجن والأرانب والغنم[112].

وفي مجال التعليم كانت السلطات الإسرائيلية قد حاولت لسنوات طويلة حرمان الشعب الفلسطيني من التعليم بوصفه أداة وعي ضد الاحتلال حيث عمدت إلى تغيير المناهج التي تتعارض مع السياسية الإسرائيلية وألغت المناهج التاريخية الخاصة بفلسطين وهويتها العربية الإسلامية من أجل تشويه وعي الإنسان الفلسطيني ويته وتجهيله بحضارته، كما أبعدت الكثير من الأكاديميين الأكفاء[113].

ومنذ اندلاع الانتفاضة كان الحرمان من التعليم هو أقسى العقوبات التي فرضت على الشعب الفلسطيني، فقد أغلقت المدارس والجامعات والمؤسسات التعليمية كافة،

---

111 المسيري، عبد الوهاب. **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة** في **الإدارك والكرامة**. القاهرة: المطبعة الفنية، 1989، ص 97-99، 102، 115- 6.

112 المرجع السابق ص 100

113 حول السياسة التعليمية الإسرائيلية ومحاولتها طمس الهوية الفلسطينية، انظر على سبيل المثال:
ربيع، ماجدة علي صالح. الاستعمار الجديد...، مرجع سابق، ص 272-228، ظاهر، مسعود. مرجع سابق، ص 192-204. وحول استخدام إسرائيل نفس السياسة في المناطق المصرية التي احتلتها بشكل مؤقت، راجع: الموصلي، حامد: مرجع سابق، ص 62 - 68.

بل أن رياض الأطفال ودور الحضانة تعرضت للمصير ذاته، فلجأت الانتفاضة إلى التعليم الشعبي، أي التعليم الذي ينتظم في المنازل والمساجد أو أي مكان عام، حيث يقوم المدرسون في كل حي بتنظيم دروس بديلة لمجموعات محددة من الطلبة. وقد اعتبرت السلطات الإسرائيلية هذا التعليم محظوراً وداهمت الكثير من حلقات التعليم الشعبي، وبقيت المنازل هي المؤسسة التعليمية التي تقوم بالتثقيف والتوعية . وقد تجلى أثر ذلك تضامنا في الأسرة الفلسطينية وتعاوناً بين أفرادها[114].

ويلاحظ أن أنشطة الانتفاضة كافة لم تلجأ للمواجهة المباشرة مع العدو، فهي ليست ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة، كما أنها لم تقبل الموقف الاستسلامي في علاقتها مع العدو الصهيوني، بل لجأت إلى استراتيجية يمكن تسميتها بـ"التصعيد الأفقي"، الذي يتضمن الاستمرار، وليس "التصعيد الرأسي" الذي يمكن ضربه وإجهاضه في ظل اختلال ميزان القـوة العسكرية بين الشعب الفلسطيني وسلطات الاحتلال[115].

والحق إن هذه التحولات التي شهدها المجتمع الفلسطيني لم تكن لتتم لولا بنية الأسرة الممتدة في هذا المجتمع، وهي بنية مكنته من الفاعلية في وجه الاحتلال، إذ كانت الأسرة هي الجبهة التي تزود الانتفاضة بعنصرها الإنساني من خلال ارتفاع نسبة المواليد في المجتمع الفلسطيني لحفظه، "ديمغرافيا"، من الإبادة، كما ظلت هي الوحدة الاجتماعي الوحيدة التي لم يفلح العدو الصهيوني في "إغلاقها" رغم انتهاكه الدائم لحرمتها ومداهمته المستمرة للمنازل.

ويلاحظ أنه بقدر ما أثرت الأسرة الممتدة في قيام الانتفاضة واستمرارها، فقد أثمرت الانتفاضة تغييراً في طبيعة مسئوليات المرأة داخل الأسرة وخارجها، إذ رأى المناخ الذي وجدته الانتفاضة إلى درجة أعلى من التسييس لدى المرأة في المجتمع الفلسطيني، كما أحدثت الانتفاضة تغييراً في وعي الطفل الفلسطيني بقضية وطنه

---

[114] ياسين، عبد القادر: مرجع سابق، ص 94-95، التكريتي، نادي وآخرون **الأسرة والانتفاضة**. نابلس: لجنة أبحاث المرأة بالنادي الثقافي والرياضي النابلسي، 1989، ص 137-138

[115] لا تعرف الخبرة الغربية هذا النوع من التغيير، إذ إن التغيير ينقسم في الرؤية الغربية إلى ثورة أو تطور سلمي، انظر على سبيل المثال:

Allen : op. cit ., pp. 52

ومشاركته في تحريره. وحدث تحول في أسرة الممتدة حيث بلغ التكافل الأسري ذروته وتحسنت علاقات الجوار، وزاد التفاعل بين أفراد الأسرة الفلسطينية في ظروف منع التجول والاضطربات والأزمات مثل هدم بعض المنازل وترحيل السكان[116] وإذا كانت الانتفاضة الفلسطينية هي تجربة مجتمع في مواجهة سلطة احتلال، فإن الحركة والإبداع اللذين تجليا في أجواء هذه الانتفاضة يقدمان دليلا ساطعا على نموذج الخصوصية الحضارية الذي يرفض التبعية الحضارية والمعرفية. ومن دراسة هذا النموذج ودراسة أساليب المقاومة التي قام بتوليدها يمكن أن تفهم كيفية بتاء العقل العربي الإسلامي وكيفية تفاعله مع بيئته واستجابته لها، كما يمكن أن ندرك الآليات والمناهج التي يمكن أن يستخدمها هذا العقل لإحداث التغيير.

ومن هذه الزاوية فان تجربة الانتفاضة تتجاوز، في مغزاها، الخصوصية الفلسطينية وتصبح ذات دلالة وفائدة بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي، في سياق السعي إلى إنقاذ هذا المشروع وترجمته إلى واقع معيش، دفاعا في ذلك كله عن هوية الأمة وارتباطا بتاريخها وهيمنة على حاضرها إعداد لمستقبلها[117].

[116] انظر: ياسين، عبد القادر. مرجع سابق، ص 95- 105، التكريتي وآخرون. مرجع سابق، ص 145-146

[117] المسيري: **الانتفاضة الفلسطينية**...، مرجع سابق، ص 116-117 .

إشكاليات الموقف المزدوج من تعاطي الكحوليات
في ضوء علم الاجتماع
(ا تمع التونسي نموذجا)

محمود الذوادي*

موضوع البحث وهدفه

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء، بالتحليل والمناقشة، على :

1. الموقف المزدوج الذي يتعامل به ا تمع التونسي مع ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية.
2. مدى قدرة هذا ا تمع على التصدي لعملية شرب الكحوليات ومعالجة آثارها بين أفراده وفئاته.

وبعبارة أخرى، نحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يضعِف الموقف المزدوج من تعاطي المشروبات الكحولية أم يقوي من قدرة ا تمع في تعامله مع هذه الظاهرة التي يحتكرها عالم الرجال تقريباً ؟ وليس ذلك بغريب في مجتمع "ذكوري" التوجه والسلطة.

فطموح بحثنا إذن هو طموح معرفي اجتماعي (سوسيولوجي) في المقام الأول. أي أننا نرمي إلى استجلاء طبيعة تأثير الموقف المزدوج للمجتمع التونسي من تعاطي الكحوليات في مدى قدرته على التعامل مع هذه الظاهرة سلبا و إيجابا. فهو بذلك بحث ينتمي إلى ما يسمى بدراسة الحالة (Case study) في مصطلح طرق البحث في العلوم الاجتماعية[1].

مفهوم الموقف المزدوج

نعني بمصطلح الموقف المزدوج هنا تبني السلطة التونسية المسئولة بصورة خاصة وا تمع التونسي بصفة عامة سياسة ذات وجهين أو مكيالين في التعامل مع ظاهرة المشروبات الكحولية. فتارة يمنع المشرع التونسي التونسيين من تعاطي المشروبات الكحولية في زمان معين ومكان معين. وتارة أخرى يسمح لهم بتعاطيها في زمان ومكان معينين.

---

* أستاذ علم الاجتماع – كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيـا، دكتـوراه في علـم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا 1979م.

1 De Bruyne et autres. Dynamique de la recherche en Sciences Socials. Paris: PUF 1974, pp. 211-215.

ولا يقتصر هذا الموقف المزدوج، في نظرنا، على ا تمع التونسي فحسب بل هو يمثل الموقف السائد في معظم ا تمعات العربية ذات الأغلبية المسلمة. ومن ثم فمن الجائز تعميم الكثير من خلاصات دراسة الحالة هذه على أغلبية مجتمعات الوطن العربي.

تفشي تعاطي الكحوليات في **ا تمع التونسي**

يمكن القول من منظور اجتماعي (سوسيولوجي): إن تعاطي المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي يعد ظاهرة اجتماعية. أي أن تناول المشروبات الكحولية ظاهرة متفشية بين عدد لا يستهان به من التونسيين من كل الفئات الاجتماعية[2]. فالملاحظة ا ردة والحديث مع عامة الناس يؤكدان للباحث الاجتماعي أن تعاطي البيرة[3] (الجعة) والخمور ظاهرة شائعة في كل مكان: في الأرياف والمراكز الحضرية للقطر التونسي، وفي القرى الصغيرة والمدن الكبيرة، وفي الجنوب والشمال، وفي الشرق والغرب لهذا القطر. ولا يمكن أن يكتمل وصف ظاهرة انتشار تعاطي المشروبات الكحولية دون ربطها بعاملي الزمان والمكان اللذين يؤثران في بلورة الظاهرة بوصفها واقعا اجتماعيا معيشا. فشأنه شأن سائر الأنشطة التي يقوم ا الإنسان في الحياة، يقع تعاطي المشروبات الكحولية في مكان (فضاء) ما، ويتم في زمان ما.

فضاءات تناول المشروبات الكحولية

يمكن تصنيف معظم الفضاء الذي تتناول فيه المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي صنفين:

1. الفضاء العام الذي يشمل العديد من المقاهي المنتشرة في القرى والمدن. كما أن هناك عدداً كبيراً من المطاعم والفنادق التي يرخص لها ببيع المشروبات الكحولية لزبائنها من التونسيين والأجانب على حد سواء. أما الحانات فهي فضاءات عامة مخصصة لتعاطي المشروبات الكحولية .

---

[2] إن محاولة السلطات التونسية التستر على حجم ظاهرة تعاطي الكحوليات وبعض الظواهر الاجتماعية الأخرى في ا تمع التونسي لا تسهل على الباحث الحصول على الوثائق والمنشورات والمعطيات اللازمة. وحتى إن سلمت إلى الباحث بعض المعطيات ذا الخصوص، فكثيرا ما تكون مشوهه كما سنرى لاحقا في هذه الدراسة.

[3] البـيرة هي حصيلة لعصر الحبوب المخمرة. أما الخمر فهي نتيجة لعصر الفواكه.

انظر: البيروتي، أميرة عبد الستار. **الكحول وجسم الإنسان**. الموسوعة الصغيرة 104، بغداد: دار الجاحظ للنشر 1989، ص 6 .

2. أما ما يمكن أن نسميه بالفضاءات الخاصة، التي يتعاطى فيها التونسيون المشروبات الكحولية ، فهي متعددة الأصناف .

فالتونسيون يتناولون المشروبات الكحولية في المنـــزل والشقة، وفي الحقل والكهف والسيارة ... وفي كل مكان آخر بعيد عن أنظار العامة. فممارسة تعاطي المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي، تشبه، إلى حد كبير، النمط المتبع في ا تمعات الغربية المعاصرة. أي أن المواطن التونسي، مثل صنوه في ا تمعات الغربية، يجد بكثير من الحرية ضالته من المشروبات الكحولية سواء في الفضاءات العمومية أو الفضاءات الخاصة. وهو ـذا يختلف عن المواطن السعودي، مثلا، الذي لا تسمح له قوانين الشريعة الإسلامية المتبناة في بلاده بتعاطي المشروبات الكحولية في الأماكن العامة. وتبقى بذلك الفضاءات الخاصة الملاذ الوحيد لتعاطي المشروبات الكحولية سواء من قبل المواطنين السعوديين أو الأجانب المقيمين في المملكة.

عامل الزمن وتعاطي المشروبات الكحولية

وكما أشرنا، فإن تناول المشروبات الكحولية في الفضاءات العامة والخاصة في ا تمع التونسي يتأثر بعامل الزمن. فمن جهة، يسمح للمقاهي العامة التي لها رخصة توزيع المشروبات الكحولية أن تقدم لزبائنها البيرة ابتداء من الساعة الثالثة بعد الظهر حتى الثامنة مساء كل يوم ما عدا يوم الجمعة. ومن جهة ثانية، فإن تعاطي المشروبات الكحولية في الفنادق والمطاعم مسموح به يوم الجمعة. فمن حق الفنادق، مثلا، تقديم المشروبات الكحولية من الساعة الحادية عشرة صباحاً حتى منتصف الليل كل أيام الأسبوع. وهكذا فعامل الزمن يحد شيئا ما من حرية التونسي في تعاطيه للمشروبات الكحولية فيما سميناه بالفضاءات العامة؛ ويذهب بعضهم إلى أن تلك المحدودية الزمنية قد تؤثر سلبا على الشاربين للكحوليات، فتجعلهم يكثفون من شر ا في تلك الفترة المخصصة لتعاطيها في الأماكن العامة، مما يؤدي إلى ارتفاع نسبة الأفراد الذين يبلغون درجة السكر أو يقتربون منه[4].

[4] يتمثل تأثير الكحوليات على المخ في التقليص من نشاطه. فحتى الكمية الصغيرة منها تؤثر في المقدرة الكلامية للفرد وفي اتزانه، كما أ ا تعطل مقدرته الفكرية والتقييمية للأشياء، وكثيرا ما يفقد قوة الانضباط. والشرب يسهل لمزاج الغضب أن يطفو عند الناس، فتشتعل عواطفهم فيندفعوا إلى القيام بأعمال وحشية وغير معقولة.

ولا تكتفي تشريعات تناول المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي بالتأثر بعدد الساعات يومياً، أو بعدد الأيام (الجمعة) أسبوعيا، تلك التي لا يسمح فيها بتقديم المشروبات إلى الزبائن في المقاهي العامة. بل أ ا تتأثر أيضاً سنوياً بقانون منع تقديم المشروبات الكحولية للتونسيين في كل الفضاءات العامة طوال شهر رمضان، وبعبارة أخرى، فشهر رمضان هو الشهر الوحيد الذي يتوقف فيه التونسيون عن تناول المشروبات الكحولية في الأماكن العامة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فصل الصيف يؤثر تأثيرا كبيرا هو الآخر في تعاطي المشروبات الكحولية عند معظم الشرائح الاجتماعية التونسية، وذلك لسببين على الأقل:

1. يعتبر فصل الصيف فصل السهرات. إن علاقة الارتباط correlation بين قضاء الأمسيات والليالي بعيدا عن المنـزل والأهل من جهة، وازدياد احتمال تعاطي المشروبات الكحولية من جهة ثانية، علاقة تنحو إلى أن تكون قوية .

2. إن فصل الصيف هو فصل الأعراس وحفلات الزواج في ا تمع التونسي اليوم. ويكثر تناول المشروبات الكحولية في هذه المناسبات، كما أن تعاطي المشروبات الكحولية بمناسبة الاحتفال برأس السنة الميلادية يزيد هو الآخر عند الشرائح الاجتماعية التونسية عموما. فأول يوم في السنة الميلادية أصبح يوم عطلة رسمية، خاصة في القطاع الحكومي العام، مثلما هو الأمر في ا تمعات الغربية. وقد أصبحت ظاهرة السهرة ليلة اليوم الأول من يناير(أو ما يسمى بالفرنسية لوروفايون Le reveillon منتشرة بين فئات ا تمع التونسي[5].

ولكونه تقليدا مستوردا من ا تمعات الغربية، "فالروفايون" يقترن بطريقة شبه حتمية بشرب الكحول. فيقوم بعضهم بحجز مقاعدهم مسبقا في المكان المعين حتى يقضوا "الروفايون" كما ينبغي. ويبلغ الأمر أكثر من ذلك، حيث يتحدث الناس عن أولئك الرهط من التونسيين الذين يسافرون خارج الوطن لقضاء "الروفايون" في الأقطار الأوروبية بدل قضائه في تونس.

الإسلام وشرب الكحوليات في ا تمع التونسي

[5] تتدخل سلطات الأمن التونسية في هذه الليلة التي يكثر فيها عدد السكارى. ويبدو أن تلك السلطات تكتفي بمنعهم من السياقة دون أن تحجز رخص السياقة أو تجبرهم على دفع غرامة مالية مقابل سياقتهم في حالة سكر.

يتضح مما أسلفنا أن لاعتناق المجتمع التونسي العقيدة الإسلامية أثراً في طبيعة التشريعات التي تسن للتعامل مع المشروبات الكحولية، فمنع التونسيين من تعاطي المشروبات الكحولية كامل يوم الجمعة مثال على تأثير عامل الدين الإسلامي في ذلك. فالجمعة يوم متميز عن بقية أيام الأسبوع في الإطار الإسلامي، ففيه تعتبر صلاة الجماعـة (الجمعة) فرضا حتما على المسلمين. وهو يوم عطلة أسبوعية في معظم المجتمعات الإسلامية[6]. وبعبارة أخرى، فهو أكثر أيام الأسبوع قدسية في شعور المسلمين وثقافتهم. ومن ثم تأثر التشريع التونسي بخصوصية القداسة ليوم الجمعة في منع التونسيين من تعاطي المشروبات الكحولية في المقاهي العامة. ويبرز تأثير عامل الدين الإسلامي بصورة أكثر وضوحا في حظر التشريع التونسي حظرا باتا على التونسيين تعاطي المشروبات الكحولية في كل الفضاءات العامة كامل شهر رمضان. فشهر رمضان هو أقدس شهور السنة جميعا عند المسلمين. فهو شهر الصيام والتعبد والتحكم في الشهوات والغرائز البشرية .

الموقف المتذبذب للتشريع التونسي

إن منع التشريع التونسي التونسيين من تناول المشروبات الكحولية يوم الجمعة وكامل شهر رمضان لا يجعل التشريع التونسي تشريعا إسلاميا في الصميم بخصوص تعامله مع الكحوليات. فالمسحة الإسلامية لهذا التشريع يغلب عليها التذبذ: فمن جهة يحرم القرآن والسنة والمذاهب الفقهية الإسلامية جميعا على المسلمين تعاطي المسكرات في الفضاءات العامة والخاصة على حد سواء. ومن جهة أخرى، لا يمنع التشريع التونسي تعاطي المشروبات الكحولية على التونسيين إلا يوم الجمعة وفي شهر رمضان تأثرا بالعامل الإسلامي، كما بينا.

فتحريم الإسلام لتعاطي المشروبات الكحولية تحريم مطلق[7]، أي أنه يحرم على المسلمين شرب المسكرات في أي زمان وفي أي مكان. فلا بداية

---

[6] يعطل القطاع الحكومي التونسي العام عن العمل في النصف الثاني فقط من يوم الجمعة.

[7] لا يتطرق القرآن إلى مسألة الكحوليات إلا في أربع آيات فقط: فآية سورة النساء تحرمها على المسلمين أثناء الصلاة: يا أيها الذِين آمنوا لا تقْربوا الصلاةَ وأنتم سكَارى حتى تعلَموا ما تقُولُونَ ولا جنباً إلا عابِري سبِيلٍ حتى تغتسِلُوا وإِنْ كُنتم مرضى أو علَى سفَرٍ أو جاءَ أحد مِنكُم مِن الْغائِطِ أو لامستم النساءَ فَلَم تجِدوا ماءً فَتيمموا صعِيداً طَيباً فَامسحوا بِوجوهِكُم وأيدِيكُم إن الله كَانَ عفُواً غَفُوراً (النساء:43)، أما آية سورة البقرة (219) فتأتي لتعقلن أسباب تحريم الخمر يسألونك عنِ الْخمرِ والْميسِرِ قُلْ فِيهما إِثْم كَبِير ومنافِع لِلناسِ وإِثْمهما أَكْبر مِن نفْعِهما) (البقرة: 219 : ثم يختم القرآن الحديث عن إشكالية تعاطي الخمر هكذا: يا أيها الذِين آمنوا إنما الْخمر والْميسِر والْأنصاب والْأزلام رِجس مِن عمل الشيطَانِ، فَاجتنِبوه لَعلكُم تفْلِحونَ إنما يرِيد الشيطَانُ أَنْ يوقِع بينكُم الْعداوةَ والْبغضاءَ فِي الْخمرِ والْميسِرِ ويصدكُم عن ذِكْرِ

السنة أو ايتها ولا بلوغ الفرد ثماني عشرة سنة أو عشرين سنة، ولا احتفاله بالزواج أو بعيد ميلاده، ولا وجوده في مسكنه ولا في المقهى يسمح له، من وجهة النظر الإسلامية، أن يقدم على شرب الكحوليات. ولا تقْبلُ الرؤيةُ الإسلامية عوامل الجنس والعمر والفقر والغنى واللون الخ... مسوغات لتعاطي المشروبات الكحولية. فالإسلام يحرم، بدون تمييز، تعاطي المسكرات على كل من الذكر والأنثى، والشاب والشيخ، والغني والفقير، والأبيض والأسود، وذلك بصورة حاسمة قاطعة. فالناس سواسية كأسنان المشط في الإسلام بالنسبة لتحريم المشروبات الكحولية عليهم، مثلما أ م كذلك بالنسبة لبقية أحكام الشريعة الإسلامية. ففي المنظور الإسلامي، تعد الأسس التي أباحت بسببها ا موعات البشرية المختلفة تعاطي الكحوليات أسسا باطلة. إذ إن مضارها للأفراد والجماعات محققة أكيدة، وهي تربو بكثير على منافعها. فالمصلحة العامة الحقيقية للجنس البشري هي المقياس الأول والأخير في الإسلام لسن هذا التشريع أو ذاك ، حظرا أو إباحة .

فمصلحة الجنس البشري في عدم إباحة تناول الكحوليات مبدأ ثابت في التصور الإسلامي، فلا يجوز إذن التضحية به من أجل بعض العوامل الظرفية التي قد يختلف فيها الناس كعامل الجنس والجاه .

ومقارنة ذا الموقف الإسلامي الشفاف والحاسم من تعاطي الكحوليات، فإن موقف المشرع التونسي لا يمنع التونسيين في المقابل من تعاطي الكحوليات إلا في حدود ضيقة . وبعبارة أخرى، إن سياسية المشرع التونسي في مسألة التعامل مع الكحوليات في ا تمع التونسي الحديث يغلب عليها الازدواجية والتناقض . فمن ناحية، يمنع هذا المشرع التونسيين من تناول المشروبات الكحولية في الأماكن العامة يوم الجمعة وكامل شهر رمضان، وذلك بسبب الحساسية الإسلامية للمجتمع التونسي. ومن ناحية ثانية، يسمح هذا المشرع نفسه بتعاطي التونسيين للكحوليات في بقيمة أيام الأسبوع وشهور السنة في الأماكن العامة والخاصة، وكأن ا تمع التونسي يفقد، عندها، هويته الإسلامية .

اللهِ وعنِ الصلاةِ فَهلْ أنتم منتهونَ (المائدة: 90-91)

فالآيتان آيتا حسم في الموضوع. الخمر رجس وهي توقد نار العداوة والبغضاء بين المؤمنين من جهة ومن جهة أخرى، سبب لإبعادهم عن رحاب الله بإعراضهم عن ذكره وعن إقامة الصلاة. ثم يأتي سؤال التأنيب: فهل أنتم منتهون عن هذه الأفعال المنكرة؟

إن هذا الموقف المتذبذب لسلطة التشريع في تونس من قضية المشروبات الكحولية هو الموقف السائد في أغلبية ا تمعات العربية المسلمة. فالسعودية وليبيا والسودان واليمن هي البلدان الوحيدة، في حدود علمنا، التي تمنع تعاطي الكحوليات في الأماكن العامة على مواطنيها وعلى المواطنين الأجانب كذلك. ومن وجهة نظر اجتماعية (سوسيولوجية)، فإن الموقف الذي يمثله النموذج التونسي من التعامل مع الكحوليات لا يمكن إلا أن يحدث توترات وتناقضات داخل النسق الاجتماعي social syste، أي ا تمع. فتناقض القيم والمعايير والتشريعات والسياسات الاجتماعية بخصوص الشيء الواحد لا يمكن أن يساهم في تناسق ا تمع بوصفه كيانا كليا .

رؤية اجتماعية(سوسيولوجية) نفسية لانعكاسات الموقف المزدوج على ا تمع

إن الموقف المزدوج الذي يتبناه ا تمع التونسي في تعامله مع المشروبات الكحولية يؤدي، حسب تعبير العلوم الاجتماعية الحديثة، إلى وجود نسقين ثقافيين Two Cultural systems في نفس ا تمع، ولذلك انعكاسات غير يسيرة من وجه نظر اجتماعية. ويمكن إيجاز آثار الازدواجية على ا تمع، عموما، في أربعة أمور:

1. ازدياد درجة الصراعات الثقافية.
2. تدني حالة التضمن الاجتماعي.
3. ازدياد نسب الانحراف والجريمة.
4. تدني قدرة ا تمع على مجا ة القضايا والمشاكل الناجمة عن اتصاف ا تمع بالازدواجية.

أما بالنسبة للآثار الثلاثة الأولى، فإن أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة تتحدث بإسهاب عن علاقة الارتباط correlation بين ازدواجية أنساق القيم الثقافية في ا تمع من ناحية، وبروز الصراعات الثقافية وضعف روح التضامن الاجتماعي وازدياد السلوكيات الانحرافية والإجرامية من ناحية أخرى. إن مفهوم اللامعيارية anomie، الذي أوضحه عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دروكايم Emile Durkheim، يشير بكثير من الشفافية إلى تدهور حالة التضمان والتماسك الاجتماعيين من جهة وميل نسبة الانحرافات والجرائم إلى

الارتفاع في ا تمع من جهة ثانية[8]. فضعف قدرة القيم والثقافات وتراجع فاعليتها (بسبب صراع القيم والمعايير الثقافية) في توجيه سلوك الأفراد والجماعات لا يمكن، في نظر دوركايم، إلا أن يؤدي إلى تصدع تماسك ا تمع بوصفه نسقاً اجتماعياً، ومن ثم إلى تحرر الفرد من التزامه بالعمل والقيم والمعايير الثقافية تمعه، الأمر الذي يؤدي في اية المطاف إلى استعداد أكبر لدى أفراد ا تمع لاقتراف السلوكيات الانحرافية والإجرامية. وبعبارة أخرى، فحالة اللامعيارية التي يصاب ا ا تمع وأفراده تضعف، في نظر دوركايم، من قدرة الضبط الاجتماعي social control على توجيه سلوك أفراد ا تمع وفئاته المختلفة. ويرى دوركايم أن حالة اللامعيارية تحصل عندما تجتمع بعض العوامل التي تجعل ا تمع لا ينجح في دمج أفراده في نسقه الاجتماعي. ولكي يفلح ا تمع في ذلك ينبغي:

1. أن يكون سلوك الأفراد موجها بالمعايير والقيم الثقافية للمجتمع .
2. أن تكون تلك المعايير والقيم نسقا قيميا متماسكا ومتناسقا.
3. ينبغي أن يكون كل فرد متضامنا أخلاقيا مع الآخرين بحيث لا يتجاوز بسلوكه الحدود المسموح ا اجتماعيا. فإذا ضعفت معايير ا تمع وقيمه الثقافية أو وجد صراع بينها أو تخلى الفرد عن التزاماته التضامنية مع أفراد مجتمعه، فإن تجسد اللامعيارية يصبح من وقائع الساحة الاجتماعية[9].

وليس من المبالغة في شيء القول إن حالة اللامعيارية بالمعنى الدوركايمي هي الحالة التي تغلب على موقف ا تمع التونسي بالنسبة لتعاطي المشروبات الكحولية. فمن جهة، يقر التونسيون المتعاطون للكحوليات والمقلعون عنها بأن دينهم الإسلامي يحرم عليهم تناولها. ومن جهة ثانية، هناك عدد كبير منهم يمارسون فعلا شرب الكحوليات كما أشرنا. وتسمع البقية الباقية من التتونسيين عن إنتشار ظاهرة تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي، أو تشاهد بأم عينيها نماذج من التونسيين في المقاهي والحانات والفنادق الخ... يشربون الكحوليات على مرأى من الجميع. وبتعبير علم النفس الاجتماعي، فنحن هنا

---

[8] Durkheim, E. les Regles de la Methode Sociologique (Paris PUF) pp 54- 57.

[9] وكمثال على اللامعيارية في الساحة الاجتماعية التونسية نسوق المثال التالي: إن تفشي تعاطي الكحوليات منتشر جدا في مدينة نفطة بالجنوب التونسي إذ يروي بعضهم أن المتعاطين للمشروبات الكحولية في الفضاءات العامة كثيراً ما يقومون بالتكبير "الله أكبر" عند سماعهم الأذان للصلاة.

أمام تناقض سافر بين الجانب الاعتقادي belie component لمواقفattitudes التونسيين والواقع الاجتماعي الذي يسمح لهم بتعاطي الكحوليات، أي الجانب السلوكي behavior component.

وهناك نتيجتان مباشرتان لهذا الوضع وفقا لمنظور العلوم الاجتماعية الحديثة:

1. فعدم توافق الجانب الاعتقادي (تحريم الدين الإسلامي لشرب الكحوليات على المسلمين) عند التونسي المسلم، وتنافره مع ممارسته الشخصية شربا للكحوليات (الجانب السلوكي)، أو مشاهدته معاقرة التونسيين الآخرين لها (وهذا جانب سلوكي أيضاً)؛ كل ذلك يؤدي في اية المطاف إلى ما سماه الاختصاصي الأمريكي في علم النفس الاجتماعي فستنجرfestinger "بالتنافر الإدراكي cognitive dissonance" الذي يطبع شخصية الفرد التونسي[10]. ويعني هذا المفهوم عند العالم المذكور أن الفرد يتميز بنوع من التماسك الداخلي في عواطفه وأفكاره وتصوراته ومعتقداته، كما أن أفعاله تكون مجموعا متوازنا ومتجانسا. فإذا إضطر الفرد إلى أن يسلك سلوكا يتعارض مع نسق قيمه بما يترتب عليه من تصدع في التوافق بين الباطن (الجانب الداخلي) والظاهر (الجانب السلوكي)، فإن ذلك يؤدي إلى حالة من التنافر الإداركي تسبب اضطرابا نفسيا للشخص[11]. هذا على مستوى الآثار النفسية التي يتعرض لها الفرد microlevel.

2. أما على مستوى آثار ذلك على ا تمع الكبير macro level، فمفهوم اللامعيارية anomie عند عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم يتصف بكثير من المصداقية في تشخيص حالة ا تمع التونسي ذي الموقف المزدوج إزاء مسألة تعاطي الكحوليات. فهذه الازدواجية لا يمكن إلا أن تربك فاعلية المعايير القيم الثقافية الموجهة لسلوك الأفراد والجماعات بشأن تعاطي الكحوليات.

وبعبارة أخرى، إن تناقض المعايير والقيم الثقافية الإسلامية مع المعايير والقيم غير الإسلامية وصراعها معها بشأن تعاطي المشروبات الكحولية في

---

10 Festinger, L. A Theory of Cognitive Dissonance (Stanford, California: Stanford University Press, 1957).

11 المصدر السابق.

ا تمع التونسي سوف يؤدي إلى حالة من الفوضى في نسق القيم والمعايير الثقافية بشأن التعامل مع هذه الظاهرة في ا تمع المعني.

وبتعبير دور كايم، فحالة الفوضى هذه هي اللامعيارية ذا ا. واللامعيارية الثقافية والاجتماعية تفسح، حسب رأي هذا العالم الاجتماعي، ا ال أمام الأفراد والجماعات لإشباع غرائزهم وحاجا م الآنية بمزيد من الحرية. وعلى هذا الأساس أكد دور كايم علاقة الارتباط القوية بين انتشار حالة اللامعيارية في مجتمع ما، من جهة، وازدياد نسبة أنماط السلوك الانحرافي والإجرامي في ذلك ا تمع من جهة ثانية، ونظرا للميل الأكبر والأكثر إلحاحا عند الكائن البشري لتلبية غرائزه البيولوجية وشهواته الدنيا، فإن حالة اللامعيارية في النسق الثقافي للمجتمع التونسي تحرر الفرد من كثيرمن ضوابط ا تمع والتزاماته ذات الجذور الإسلامية. ولا يمكن في هذا الوضع إلا أن تزداد نسبة المتعاطين للكحوليات وبالتالي نسبة المدمنين عليها في ا تمع التونسي اليوم.

الموقف اللامزدوج للمجتمع وقدرته على مجا ة آثار الكحوليات

إن السياسة المزدوجة إزاء تعاطي المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي وبقية ا تمعات العربية لا تقتصر على إحداث التوترات والتناقضات واللامعيارية في أنساق القيم الثقافية لتلك ا تمعات بل تعمل بنفس القدر على تعطيل ا تمع التونسي عن مواجهة المشاكل الناتجة عن تعاطي الكحوليات وحلها، أو على الأقل التقليل من أخطارها.

ولكي نبرز ذلك بكثير من الشفافية، نضرب أمثلة لسياسات بعض ا تمعات الغربية التي لا ازدواج في موقفها من تعاطي المشروبات الكحولية. فلمواجهة الكحوليات ومعالجتها بدأت هذه ا تمعات منذ سنين في اتخاذ إجراءات واتباع خطط وسياسات لتحد من الآثار السلبية لشرب الكحوليات على الفرد وا تمع. فقد شنت حملات متزايدة في ا تعات الغربية المتقدمة مثل كندا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا لتحسيس المواطنين وتوعيتهم بمخاطر شرب الكحوليات على سائقي السيارات والحافلات والشاحنات وغيرهم.

فحملات التوعية من أجل التقليل من حوادث الطرقات نتيجة لشرب الكحوليات تأخذ في ا تمع الكندي، على سبيل المثال، ثلاثة أشكال:

أ. انتشار ظاهرة تعليق اللافتات على السيارات والحافلات والشاحنات، وهي لافتات تتوجه للمواطن بألا يجمع بين السياقة وشرب الكحوليات: "إذا كنت تسوق فلا تشرب"don't drink If you drive.

ب. تقوم وسائل الإعلام من صحف وإذاعات ومحطات تلفزيونية بحملات توعية مشا ة لتحسيس القطاع الواسع من الفئات الاجتماعية بأخطار الجمع بين الشرب والسياقة على حياة السائقين أنفسهم وحياة الآخرين.

ج. يتزايد عدد المراكز المختصة بدراسة مشاكل الشرب والسياقة وأخطار الكحوليات بصفة عامة على صحة المتعاطين لها وحيا م. ولهذه المراكز عدة برامج وثائقية بالصوت والصورة الحية الملونة تسهب في عرض أخطار تعاطي المشروبات الكحولية وآثارها، لا بما تسببه من حوادث الطرق فحسب، بل كذلك بما تجره على صحة المتعاطي لها وصحة أولاده. فهذه البرامج الوثائقية تستعملها المراكز المشار إليها لتوعية المواطنين الذين يحضرون اجتماعات التوعية التي تنظمها تلك المراكز، كما أن المواطن العادي يستطيع اقتناء تلك البرامج المسجلة؛ ليستمع إليها أو يشاهدها في منـزله على شاشة تلفازه. ولا تقتصر هذه الأنشطة على تكثيف تحسيس المواطن بأخطار اقتران الشرب بالسياقة، بل هي أيضاً تنصحه بما ينبغي القيام به إذا ما شرب الكحوليات مثلا في سهرة ما بعيدا عن مكان سكناه، مثل أن تنصحه بأن لا يركب سيارته ويأخذ بمقودها عائدا إلى حيث يقطن، ففي ذلك خطر عليه وعلى الراكبين معه. ومن ثم فالأفضل أن يرجعوا جميعا في سيارة أجرة (تاكسي، ليموزين...) إلى منازلهم[11].

يظهر لنا هذا المثال قدرة تلك ا تمعات على تعبئة جهودها في مواجهة مشاكل الجمع بين شرب الكحوليات والسياقة، وبالتالي قدر ا على التقليل من حوادث الطرقات الناتجة عن شرب الكحوليات. ومن منظور نسق

---

[11] لتحاشي حوادث الطرقات تحت تأثير شرب الكحول يتبع الناس تقليدا آخر يتمثل في ا تمع السويدي، مثلا، في امتناع أحد الأفراد العائدين في نفس السيارة عن شرب الكحوليات، انظر كتاب Alcoholism، مصدر سابق، ص 27. انظر الكتاب القيم:

H.L Ross. Confronting Drink Driving: Social Policy for Saving Lives (Yale University Press, 1992).

حيث بين روس أن السياقة في حالة سكر هي مشكل اجتماعي. فمن الضروري أن تفهم على أ ا نتيجة لأسباب اجتماعية. فأهم سببين لذلك هما اعتماد الأمريكيين على السيارة، والموافقة الاجتماعية السائدة على استعمال الكحوليات في حالات متعددة.

القيم والمعايير، ترجع قدرة ا تمعات الغربية تلك إلى غياب موقف الازدواجية إزاء تعاطي المشروبات الكحولية كما هو الأمر في ا تمع التونسي ومعظم ا تمعات العربية الأخرى. فشرب الكحوليات أصبح ممارسة مقبولة للجميع في هذه ا تمعات وذلك مع بلوغ سن معينة. فالدين المسيحي، على الأقل كما تعرضه الكينسة، لا يحرم تناول المشروبات الكحولية؛ وبالتالي ليس هناك تناقض مع روح تشريعات ا تمعات الغربية التي تمثل فيها الديانة المسيحية دين الأغلبية. وبعبارة أخرى، فهناك تناسق وانسجام بين القيم الثقافية الدينية وفلسفة السلطة المسؤولة في ا تمع وسياستها التشريعية. ومن ثم ليس هناك ما يدعو ، على سبيل المثال، إلى الإحراج ثقافيا في طرح قضية تعاطي الكحوليات وتبني الاستراتيجية اللازمة للتخفيف من عدد حوادث الطرقات الناتجة عن الجمع بين السياقة وتعاطي الكحوليات.

ثنائية المقدس – الدنيوي والتكتم على الكحوليات

مقارنة بحملات التوعية الهادفة إلى تحسيس المواطن في بعض ا تمعات الغربية بمخاطر تعاطي الكحوليات، ومقارنة بتبني تلك ا تمعات بعض السياسات العملية للحد من عدد ضحايا حوادث الطرقات، فإن السلطة التونسية يغلب عليها الصمت بخصوص تعاطي المشروبات الكحولية وآثارها على ا تمع وأفراده .

ولا تكاد وسائل الإعلام التونسية، من صحافة مكتوبة وإذاعة وتلفزيون، تتطرق إلى موضوع شرب الكحوليات وآثاره على أفراد ا تمع التونسي وفئاته[12]. فكل ما يجده المرء في الصحافة، مثلا، إن هو إلا إشارات عابرة في صفحات قضايا ا تمع حول حالة سكر هنا أو هناك أدت إلى حادث معين في مكان ما. أما القيام بإعداد ملفات حول ظاهرة تعاطي الكحوليات ونشرها للعموم في الصحافة فهي ليست من عادة الصحف وا لات التونسية اليومية والأسبوعية. ولا يعرف عن الإذاعة المركزية التونسية ولا عن التلفاز الوطني تقديم ملفات ومناقشات حول تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي الحديث.

[12] نظرا لأن وسائل الإعلام موجهة عموما من طرف الدولة، فإ ا تتحاشى الكتابة والحديث وتقديم الصورة على الشاشة الصغيرة إلا إذا كان ذلك يعطي انطباعا إيجابيا عن ا تمع، وبالتالي عن أصحاب القرار. فلا يعرض التلفزيون التونسي، على سبيل المثال، تقارير الحرائق والجرائم وغيرها من الأحداث السلبية التي تقع في أي مجتمع من حين لآخر.

وفيما يلي نعرض بعض مؤشرات هذا التكتم على ظاهرة تعاطي الكحوليات:

1. نسمع عن طريق وسائل الإعلام بتفاقم حوادث الطرقات عبر القطر التونسي، وتمدنا شرطة/حرس المرور بالإحصائيات والنسب المئوية لهذه الحوادث. وتذكر أحياناً أسباب هذه الحوادث مثل التجاوز غير المسموح به، والسرعة المبالغ فيها، ولكن لا نكاد نسمع أي ذكر لاقتران شرب الكحوليات بوقوع تلك الحوادث، علماً بأن إحصائيات ا تمعات التي تتبنى موقفا مزدوجا من تناول الكحوليات تشير إلى أن شرب الكحوليات يساهم بما يقرب من 50% من حوادث الطرقات خاصة بين الشباب.

2. مما لا شك فيه أن السلطات التونسية، مثل وزارات الداخلية والعدل والشؤون الاجتماعية، لها الوثائق والمعطيات الكافية حول ظاهرة تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي. ولكن تبقى المعلومات التي تحتوي عليها تلك الوثائق من صنف المعلومات السرية التي يجب ألا يعرفها جمهور الناس، وتبقى من ثم حكرا على ثلة من خاصة الخاصة في تلك الوزارات، وبالتالي يصعب الحصول على مثل تلك الوثائق إلا باستعمال جسر العلاقات الخاصة.

3. عند القيام ذا البحث صادف أن ترددت على وزارة الشؤون الاجتماعية لأغراض أخرى، فسألت هناك عن إمكانية الحصول على بعض المنشورات التي تتناول ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية في ا تمع التونسي ونوعية المشاكل الاجتماعية الناتجة عن ذلك. فقيل لي إن الوزارة لا تملك مثل تلك الوثائق، فتعجبت أن يكون الأمر كذلك في وزارة تعنى بالشؤون الاجتماعية وليس لها منشورات عن المشاكل الاجتماعية المرتبطة بتعاطي الكحوليات. ولكني تشككت في مصداقية ذلك الكلام عندما التقيت بزميلة تعمل بالوزارة في منصب هام حيث ذكرت أن المسؤولين والعاملين بالوزارة مدعوون للتكتم على الكثير من القضايا رغم وجودها في الواقع الاجتماعي. وضربت لي المثال التالي قائلة: إن نسبة الأطفال غير الشرعيين (اللقطاء) نسبة عالية في ا تمع التونسي الحديث ، ولكن أحد المسؤولين واعتراض في إحدى المناسبات على نشر النسبة المئوية الحقيقية في منشورات الوزراة، ودعا إلى

تعويضها بنسبة مقبولة، حسب رأيه، في ميزان القيم والمعايير العربية والإسلامية للمجتمع التونسي.[13]

تفيد هذه المؤشرات الثلاثة أن التطرق إلى موضوع المشروبات الكحولية بالكلمة المكتوبة والمنطوقة أو بالصورة غير مباح في ا تمع التونسي اليوم. فالموقف المزدوج لهذا ا تمع العربي الإسلامي من قضية تعاطي الكحوليات يضعه في حالة عجز لا يقدر بسببها على مصارحة النفس والاعتراف بواقع الأشياء كما هي في الميدان[14]. إن جذور هذا العجز ترجع إلى تأثير ثنائية المقدس– الدنيوي على تشريعات السلطات التونسية المسؤولة وقرارا ا. كما أن هذه الثنائية لا تسمح أيضاً بالحديث المباح والصريح في قضايا الإجهاض والأطفال اللقطاء وشرب الكحوليات في ا تمع التونسي المسلم، فضلاً عن أن عامل الثنائية في حد ذاته يعمل على تعطيل قدرة ا تمع على الحسم في معالجته آثار تعاطي المشروبات الكحولية عليه.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن المقدس (العقيدة الإسلامية) يوظف أحياناً كثيرة لصالح السلطات الحاكمة في ا تمع التونسي الحديث. فالتكتم على المشاكل الصحية والاجتماعية التي يعاني منها بعض الأفراد بسبب الإدمان على الكحوليات[15] والتستر على نسبة الأطفال اللقطاء، ونسبة جرائم القتل التي ترتكب بسبب تأثير شرب الكحوليات[16]، كل ذلك يساعد على إعطاء الانطباع بأن الوضع الاجتماعي مستقر وأن الأمور تجري على ما يرام.[17]

وهكذا تضرب السلطات التونسية الحاكمة، بتبنيها سياسة التكتم على العديد من القضايا الاجتماعية، عصفورين بحجر واحد: فمن ناحية، لا ترغب في الإفصاح عن طبيعة تلك القضايا الاجتماعية لأ ا لا تريد خدش الحساسية الإسلامية للشعب التونسي المسلم. ومن ناحية أخرى، فإن عدم سماحها بالكلام المباح في هذه القضايا يعزز موقفها بوصفها سلطة قادرة وماسكة بزمام الأمور توفر الأفراد ا تمع وفئاته الأمن والاستقرار. وبعبارة عالم الاجتماع

---

13 كان ذلك في النصف الثاني من شهر سبتمبر 1993.

14 تصرفات غير مقبولة في مجتمع يطمح إلى كسب رهان الحداثة بمعناها الغربي المعاصر.

15 حسن، ناصر بو علي. **الإدمان**. دمشق / بيروت: دار المأمون للتراث، 1988، ص 121.

16 المصدر السابق. وتشير البحوث في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن ربع جرائم القتل يكون فيها ا رم تحت تأثير الخمر. وأن خمس ضحايا هذه الجرائم تعاطوا الخمر قبل وقوع الجريمة، وأن 16/9 من جرائم الاغتصاب تتم وا رم تحـت تـأثير الخمر.

17 انظر الهامش 13.

الأمريكي روبرت مارتن Robert Merton، فللّتكتم على الكحوليات ومضارها وظيفتان: وظيفة ظاهرة manifest والأخرى خفية latent.[18] فهدف الوظيفة الأولى يتمثل في تحاشي آثار المشاريع الدينية عند بعض الفئات الاجتماعية التونسية على الأقل، أما الوظيفة الخفية للتكتم فهي تخدم سمعة النظام القائم والإيحاء باستقرار أوضاع ا تمع .

سياسة التكتم وتفاقم مشاكل ا تمع

إن حالة التكتم التي تتبناها السلطات التونسية بخصوص ظاهرة تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي تجعلنا لا نعرف الكثير من الشفافية والدقة مدى انتشار الظاهرة بين الفئات الاجتماعية التونسية المختلفة، ولا مدى آثارها السلبية على الأفراد والجماعات في ا تمع عموما. ومهما كان عدد التونسيين المتعاطين للكحوليات ضئيلا، فإنه يمكن الحديث عن ثلاثة ملامح سلبية هي نتائج مباشرة أو غير مباشرة لتعاطي شرب الكحوليات:

1. تشير، كما رأينا، إحصائيات ا تمعات التي لا تتكتم، بل على العكس، تفصح عن دور شرب الكحوليات في حوادث الطرقات، إلى أن ما يقرب من 50 % من تلك الحوادث لها علاقة ارتباط قوية بتعاطي الكحوليات من طرف سائقي السيارات والحافلات والشاحنات.[20]

2. يكاد يكون وجود مجموعة من الأفراد المدمنين مسلمة من المسلمات في كل مجتمع يتعاطى الكحوليات. فا تمع التونسي الحديث له بالتأكيد مدمنوه كما أن له أفراده الذين هم في طريقهم إلى الإدمان.[21]

3. قد يؤدي تعاطي الكحوليات إلى حوادث القتل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فاستعمال المسدس أو البندقية في خصام مع الآخرين كثيرا ما يؤدي إلى سقوط قتلى. فالعلاقة مباشرة هنا بين حالة السكر واقتراف جريمة القتل[22].

---

[18] Ritzer, G.: Robert Merton’s Model of Structural Functionalism in Sociological Theory (New York: Alfred A. Knopf, Inc. 1983) pp 23 -32.

[20] يشير L. H. Ross في كتابه السابق ذكره (هامش 12) إلى أن أكثر من نصف القتلى في حوادث الطرقات المتـأثرة بشرب الكحوليات هم السائقون أنفسهم، وأن 20 % من الضحايا يمثلون الأشخاص المرافقين للسائق السكران في سيارته

[21] ناصر بوعلي. الإدمان، مصدر سابق، ص 112- 122؛ وانظر كذلك:

A Alasuutari. Desier and Graving: A Culture Theory of Alcoholism (Albany: State University of New York Press, 1992).

[22] ناصر بوعلي. الإدمان. مصدر سابق، ص 121.

أما اقتران السكر بسبب تعاطي الكحوليات بجرائم القتل بصورة غير مباشرة فيمكن له بالحالة التالية التي رو ا لي شرطية كندية مختصة بشأن تحقيقات حوادث القتل في منطقة مدينة طورنتو بكندا قالت الشرطية المذكورة: "رجع الزوج سكرانا إلى م له حيث وجد زوجته تقَطّع البطاطس استعدادا لطبخ وجبة العشاء. ويبدو أن العلاقة بين الاثنين لم تكن على ما يرام، ولم يكن من الصعب أن يبدأ الشجار بينهما والزوج في حالة السكر تلك. وتحول الشجار إلى تعنيف جسدي للزوجة وشتمها، فما كان منها في هذا الوضع الكثير التوتر والقلق للتحكم في الأعصاب إلا أن ضربت زوجها بالسكين ضربة قاتلة".

نحو استئصال ثنائية المقدس–الدنيوي

إن للمجتمع التونسي الحديث ثلاثة اختيارات في التعامل مع ظاهرة تعاطي الكحوليات والمشاكل الناجمة عنها:

أ. أن يدع الأمور كما هي ولا يفعل شيئاً يمكّن من التقليل من حجم تلك القضايا الثلاث.

ب. تبني فلسفة ا تمعات الغربية المتقدمة وسياستها في مجا ة هذه القضايا ومعالجتها .

ج. سلوك النهج الإسلامي في معالجة تعاطي المشروبات الكحولية .

إن تبني الخيار (أ) لا يخدم بالتأكيد مصلحة ا تمع التونسي على المدى البعيد. فالسماح بتعاطي الكحوليات يفرز بصورة شبه حتمية مشاكل على المستويين الفردي وا تمعي. وترك تلك المشاكل بدون معالجة وبدون حل لا يمكن إلا أن يزيد من تدهور تراكمي لأوضاع ا تمع مع مرور الزمن. و كما رأينا، فإن حالة العجز إزاء تعاطي الكحوليات وعدم التعامل معها بشفافية وواقعية في ا تمع التونسي الحديث ترجع في الأساس إلى ما سميناه بثنائية المقدس – الدنيوي . ولا يبدو الخروج من مأزق حالة العجز هذه ممكنا بدون إزاحة ثقل هذه الثنائية التي تعرقل حركية ا تمع التونسي في الوصول إلى كسب رهان معالجة محدودة على الأقل أو حتى الظفر بحلول جذرية لمعضلة تفشي ظاهرة تعاطي الكحول.

ولكن ما هي (الاستراتيجية) أو (الاستراتيجيات) التي ينبغي أن يتبناها المجتمع التونسي الحديث لوضع حد للموقف المزدوج (ثنائية المقدس– الدنيوي) في تعامله مع تعاطي الكحوليات؟

من الناحية النظرية والعلمية، هناك طريقتان للتخلص من تلك الازدواجية / الثنائية:

1. معالجة ظاهرة تعاطي الكحوليات وآثارها بالتبني لمنهج أحد طرفي الثنائية دون الآخر، أي منهج المجتمعات الغربية وفلسفتها وسياستها، أو منهج الإسلام وفلسفته وسياسته.

2. معالجة تعاطي الكحوليات وآثارها بالجمع المتناسق بينهما:

أ. **الجمع** بين **النموذج الإسلامي والغربي**

ولنبدأ بمناقشة منهج الجمع بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية في التعامل مع ظاهرة تعاطي كل المخدرات بما فيها الكحوليات. فمن جهة، يتبنى الإسلام موقف التحريم المطلق على المسلمين أن يتعاطوا الكحوليات. والموقف الإسلامي شفاف وحاسم بهذا الصدد، فلا يقبل الإسلام أي حيثيات أو نسبيات : إنما الخْمر والْميسر والأنصاب و الأزلام رِجس مِن عمل الشيطَان فَاجتِنبوه لَعلكُم تفْلِحون، إنما يريد الشيطَانُ أنْ يوقَع بينكُم الْعداوةً و الْبغضاءَ في الْخمرِ و الَميسرِ ويصدكُم عن ذِكْرِ اللهِ وعن الصلاةِ فَهلْ أنتم منتهونَ (المائدة: 90-91). ومن جهة ثانية، تبيح الرؤية الغربية تعاطي الكحوليات، فالمعايير والقيم الثقافية للمجتمعات الغربية المعاصرة تشجع مواطنيها – بحكم التعود الجماعي على شرب الكحوليات على مر العقود والقرون – على تعاطي الكحوليات[23].

فبالرغم من ازدياد حملات التوعية اليوم عن مضار تعاطي الخمور في الكثير من الحالات، فإن ما يطالب به المواطن الغربي العادي ليس الإقلاع الكامل -بالمعنى الإسلامي للكلمة (فاجتنبوه، فهل أنتم منتهون؟)-عن تعاطي الكحوليات، وإنما هو تبني موقف الاعتدال في ذلك. فمحاولة الجمع بين الرؤيتين الغربية والإسلامية في التعامل مع المشروبات الكحولية هي محاولة الجمع بين المتناقضات. وهي في أحسن الظروف عملية تلفيق لا عملية تكامل

[23] انظر ملاحظات Ross في الهامش 12.

وتناغم وانسجام بين الرؤيتين، إن هذه الثنائية (المقدس-الدنيوي) التي يتصف ا ا تمع التونسي الحديث ويعمل بمقتضاها في تعامله مع ظاهرة تعاطي الكحوليات تشكل، في اية المطاف، موقفا تلفيقيا أدى إلى إفراز إشكالية تتجسد في حالة عجز هذا ا تمع عن مجا ة واقعية وشفافة لآثار تعاطي الكحوليات، كما حاولنا وصفها في الصفحات السابقة.

ب. تبني النموذج الغربي وإشكالياته

أما تبني ا تمع التونسي الحديث للنهج الغربي وفلسفته في التعامل مع ظاهرة تعاطي التونسيين للمشروبات الكحولية فهو يعني الإلغاء الكامل لتدخل الدين الإسلامي عاملا أساسيا في التشريعات والسياسات والقوانين الخاصة بتعاطي الكحوليات، فَيُلْغى، مثلاً، قانون منع توزيع الكحوليات في شهر رمضان ويوم الجمعة، فيصبح ا تمع التونسي بذلك قريبا جدا مما عليه الحال في ا تمعات الغربية بخصوص ضوابط تعاطي الكحوليات في الأماكن العامة. أي لا يؤثر عامل العقيدة الإسلامية، كما لا يؤثر عامل الديانة المسيحية في ا تمعات الغربية، في سن القوانين والتشريعات التي تضبط التعامل مع المشروبات الكحولية. وبعبارة أخرى، يتحرر تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي من تأثير المقدس (الدين)، ويصبح خاضعا لتأثير الجانب الدنيوي (المادي) فقط.

والسؤال المطروح الآن يتكون من شقين:

1. هل يقبل ا تمع التونسي تبني البديل الغربي في التعامل مع تعاطي الكحوليات؟

2. هل هذا البديل هو أفضل البدائل التي يمكن أن تتعامل ا ا تمعات مع قضية تعاطي الكحوليات؟

يمكن القول بالنسبة للشق الأول من السؤال: إن ا تمع التونسي لا يبدو أنه مهيأ في الظروف الحالية لأن يلغي بجرة قلم إلغاء كاملا تدخل الدين الإسلامي (المقدس) في التعامل مع تعاطي الكحوليات. ويكفي هنا ذكر بعض الأسباب المساندة لهذا الاتجاه:

1. إن نداء الرئيس بورقيبة للتونسيين، في الستينيات من هذا القرن، للإفطار في شهر رمضان لم يلق نجاحا شعبيا، ووقع التراجع عنه أثناء الحكم البوقيبي ذاته. فرد الفعل الشعبي الرافض يظهر رغبة جماعية في المحافظة على

المقدس (صيام شهر رمضان) رمزا مهما من رموز الانتساب إلى الهوية الإسلامية والتعبير عنها. وعلى الرغم من أن تحريم الكحوليات ليس من أركان الإسلام الخمسة، فإن تحريم الخمر وما شا ها من الكحوليات مسألة محسومة بالنص القرآني والسنة النبوية والإجماع الفقهي كما ذكرنا سابقا. وبالتالي فالتشريع الإسلامي بخصوص تعاطي الكحوليات هو تشريع محفوف باللمسات القدسية التي يصعب تعطيل تأثيرها الشعوري واللاشعوري في سلوكيات الأفراد والجماعات في ا تمع التونسي الحديث.

2. إن بروز ما أصبح يسمى بظاهرة "الصحوة الإسلامية" منذ بداية السبعينيات واقترا ا بنشاط الحركات الإسلامية في المشرق والمغرب العربيين، بما في ذلك القطر التونسي، لا يساعد السلطات التونسية على اتخاذ قرار في هذه الظروف يقصي تماما تدخل الدين الإسلامي في التعامل مع تعاطي الكحوليات داخل ا تمع التونسي.

3. وكما أشرنا سابقا، هناك اتجاهات وحملات متزايدة في العديد من ا تمعات الغربية مثل فرنسا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية وروسيا الخ... تعمل على تحسيس مواطنيها بأهمية تبني الاعتدال، على الأقل، في تعاطي المشروبات الكحولية والامتناع عنها عند السياقة أو أثناء الحمل بالنسبة للنساء. فهذا الواقع الجديد في تلك ا تمعات لا يشجع بالتأكيد أصحاب القرار في ا تمع التونسي على التبني بالكامل للنموذج الغربي التقليدي في التعامل مع ظاهرة تعاطي الكحوليات.

أما الشق الثاني من السؤال فيفحص مدى الحكمة الاجتماعية في تقليد ا تمع التونسي أو أي مجتمع إسلامي آخر للنموذج الغربي في تعامله مع ظاهرة تعاطي الكحوليات. قد يرى بعض الأفراد والجماعات والنخب في ا تمعات العربية الإسلامية أن السماح بتعاطي الكحوليات وفقا للنموذج الغربي مؤشر على الحداثة واحترام حرية الفرد في التصرف في شؤون حياته كما يشاء ما دام يلتزم القواعد والضوابط التي يحددها ا تمع المدني.

أما التحليل لموضوع تبني ا تمعات العربية الإسلامية للنموذج الغربي في التعامل مع المشروبات الكحولية من وجهة نظر تنموية حديثة فإنه يقود الباحث إلى نصح تلك ا تمعات بالإعراض إعراضا كاملا عن النموذج الغربي

في التعامل مع تعاطي الكحوليات. فمن ناحية، هناك اتفاق في أدبيات علم التنمية في العلوم الاجتماعية على أن الهدف النهائي لكل عملية تنموية أصيلة يجب أن يتمثل في رفع مستوى إنسان ا تمعات النامية.

ومن هنا يأتي في رأينا، السؤال المشروع: هل إن تعاطي الكحوليات بطريقة جماعية مسموح به في الفضاءات العامة والخاصة لهذا ا تمع أو ذاك يساعد فعلا على رفع مستوى المتعاطين لها والمدمنين عليها؟ وبعبارة أخرى، هل انتشار تعاطي المشروبات الكحولية بين الفئات الاجتماعية المختلفة يؤدي إلى النهوض بعملية التنمية، أو بالعكس إلى مضاعفة مظاهر التخلف في ا تمعات العربية الإسلامية ومجتمعات العالم الثالث عموما؟ إن ثقل فاتورة الآثار السلبية الصحية والاجتماعية لتعاطي الكحوليات بالنسبة للفرد وا تمع لا تسمح بكل تأكيد بمباركة تفشي هذه الظاهرة في ا تمعات المتخلفة على الخصوص. ومن ثم فإن تجاهل هذه الحقيقة يقوي من حظوظ استمرار ما سماه الباحث يوسف الصايغ بالتنمية العصية في ا تمعات العربية الإسلامية[24].

ومن ناحية أخرى، فإن عدم تبني ا تمعات العربية الإسلامية للنموذج الغربي في تعاملها مع تعاطي المشروبات الكحولية يمكن أن ينظر إليه على أنه يندرج في فلسفة واستراتيجية ما أصبح يعرف بالتنمية المستقلة[25]، أي تلك التنمية التي يعول فيها ا تمع على موارده الاقتصادية الذاتية وبناه الاجتماعية وتراثه الثقافي في عملية تشييد صرح البناء التنموي. وهناك اعتراف متزايد بين العلماء المتخصصين والخبراء العاملين في ميادين المشاريع التنموية في العالم الثالث بأن عملية التنمية المستقلة هي أكثر الاستراتيجيات نجاحا في إخراج ا تمعات النامية من حالة التخلف ووضعها بصورة ثابتة على درب مسيرة التنمية الواعدة.

ومن هنا، فرفض ا تمع التونسي لتبني المشروع الغربي بخصوص تعاطي الكحوليات يعد رفضا مشروعا يدعمه، من جهة، اختلاف قيمه الإسلامية عن قيم ا تمعات الغربية. وهو من جهة أخرى، تحرر من عقدة التبعية للغرب خاصة في تقليده في سلبياته، ونصر عملي لتطبيق مبدأ الفلسفة المستقلة كأنجح بديل استراتيجي للتغلب على معضلة التنمية العصية.

---

[24] الصايغ، يوسف. **التنمية العصية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.

[25] انظر الفصل الثالث: ما هي التنمية بالاعتماد على النفس؟ في كتاب **التنمية العصية**. مصدر سابق، ص 133- 172.

جـ. تبني النموذج الإسلامي

إن تبني ا تمع التونسي للبديل الإسلامي في التعامل مع ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية يعني اعتماد السلطات التونسية على عقيدة مجتمعها العربي الإسلامي وتراثه وتشريعه وقيمه من أجل رسم استراتيجية ذاتية ومستقلة تكون أكثر جدوى وفاعلية، على الأمدين القصير والبعيد، من النموذج الغربي بالنسبة لمعالجة تعاطي المشروبات الكحولية في ا تمع .

ولا بد من الاعتراف هنا بأن تطبيق مشروع المنهج الإسلامي في التعامل مع الكحوليات في الواقع الميداني يمثل تحديا كبيرا لما تعود على ممارسته عدد كبير من التونسيين المتعاطين بانتظام للمشروبات الكحولية ومن المدمنين عليها[26]. فالتحدي هنا لا يعني استحالة كسب رهان البديل الإسلامي؛ إذ مما لا شك فيه أن تعاطي الكحوليات سلوك مكتسب وليس بالسلوك الفطري الذي يولد عليه الإنسان، ومن ثم فهو قابل للتعديل والتغيير .

فشرب الكحوليات هو بالتأكيد سلوك يتعلمه البشر في ا تمع كما يتعلمون التدخين أو شرب القهوة أو الشاي، حيث يتم تعلم كل تلك الألوان من السلوك بوساطة ما يسميه علماء الاجتماع التنشئة الاجتماعية socialization، أي تلك العملية التي يتعلم عن طريقها الأفراد كل ما يجري في ا تمع تقريبا، وذلك عبر التفاعلات الاجتماعية في معناها الواسع العريض. وهذا يعني، مرة أخرى، أن تعاطي الكحوليات أو التدخين هو سلوك اجتماعي بطبيعته[27]، وكل سلوك اجتماعي مكتسب يبقى دائما قابلا للتغيير إذا توفرت بعض الشروط الأساسية، مثل: سن التشريعات والقوانين الجديدة، والقيام بحملات توعية للكهول وتربية الأجيال الناشئة وفق تنشئة اجتماعية جديدة بخصوص مخاطر تعاطي المشروبات الكحولية، أي إن إرساء نسق ثقافي جديد يدعو للابتعاد عن تعاطي الكحوليات يمثل خطوة رئيسية في إحداث التغيير لصالح تبني النموذج الإسلامي. وبالتوازي مع النسق الثقافي الجديد، يجب أيضاً القيام بتنظيم النسق البنيوي للمجتمع تنظيما جديدا يساعد على الدفع بحركة التغيير في اتجاه تجسيد البديل الإسلامي في الواقع المعيش.

---

[26] أبو حمدان، يوسف عبد الوهاب: الإدمان الكحولي، أسبابه وطرق العلاج، في ا لة العربية للدراسات العربية الأمنية. ا لد الثامن، العدد 15، رجب/فبراير 1993م.

[27] انظر ملاحظات Ross في الهامش 12 أعلاه.

إن استعمال الاستراتيجية البنيوية الثقافية قد لا يكون كافيا لإحداث التغيير المطلوب وبالسرعة الكافية. إذ إن ظاهرة تعاطي الكحوليات معقدة الجوانب يمتزج فيها الاجتماعي بالشخصي، والواقعي بالخيالي، والمادي بالروحي. فنجاح التجربة الإسلامية في تعاملها مع الكحوليات يرجع في رأي بعضهم إلى اعتمادها على العامل الديني العقدي. وهذا ما شهد به المؤرخ الإنجليزي الشهير أرنولد توينبي Arnold Toynbee حين قال: "إن الروح الإسلامية تستطيع أن تحرر الإنسان من ربقة الخمر عن طريق الاعتقاد الديني العميق ... وهي التي استطاعت أن تحقق ما لم يمكن للبشرية أن تحققه في تاريخها الطويل، حيث استطاع الإسلام أن يحقق ما لم تستطع أن تحققه القوانين المفروضة بالقوة من خارج النفس[28].

إن مقولة توينبي هذه تذكرنا بمقولة ماكس فيبر Max Weber بخصوص أثر الروح البروتستانتية Protestant في ظهور الرأسمالية في الحضارة الغربية[29].

فالعامل الديني يبدو حاسما ، في كلا الحالتين، في إحداث تغيير اجتماعي كلي macro– sociological في الحضارتين الغربية والإسلامية. ففيبر يرى أن الروح الدينية في البروتستانتية هي القادرة على تمكيننا من فهم التحولات الاقتصادية (المتمثلة في الرأسمالية) التي عرفتها ا تمعات الغربية المعاصرة وتفسيرها تفسيرا علميا معقولا. يومكن لقول نفسه تقريبا من وجهة نظر توينبي وأمثاله بالنسبة لدور العقيدة الإسلامية التي تتبنى نسق المعايير والقيم والتنظيمات (البينات) الاجتماعية التي تحارب تفي تعاطي الكحوليات بوصفها ظاهرة جماعية، وذلك بالاعتماد على إقناع الأفراد والجماعات المسلمة انطلاقا من عقائد الدين الإسلامي وقيمه وشرائعه بضرورة اجتناب تعاطي المشروبات الكحولية وغيرها مما هو ضار بالحياة الإنسانية.

تحيز القرار السياسي للنموذج العربي

إن إيجابيات المشروع الإسلامي في مكافحة معضلة تعاطي المشروبات الكحولية بمستويا ا الفردية وا تمعية لا تكاد تخفى على الباحث الموضوعي.

---

[28] الإدمان: مصدر سابق، ص 123 -124.

[29] Weber, Max. Ethique Protestante et L’Esprit du Capitalisme (Paris: Plon, 1967).

فالمشروع الإسلامي يمثل ثورة جذرية على الكحوليات باعتبارها مخدرات مهددات للعقل الإنساني، فضلا عن مضارها البدنية. ولكن هذا المشروع الإسلامي بقي نموذجا مثاليا بالمعنى الفيبري أكثر منه واقعا ملموسا في كثير من ا تمعات الإسلامية عبر حقب مقدرة من تاريخها الطويل. إن سياسات ا تمع التونسي الحديث وتشريعاته بخصوص تعاطي المشروبات الكحولية مثال حي على المسافة الكبيرة التي تفصله عن النموذج الإسلامي. ولذلك أسباب معاصرة:

1. مما لم يشجع ولا يشجع على تبني ا تمع التونسي لسياسات وتشريعات قريبة من النموذج الإسلامي بخصوص التعامل مع الكحوليات وجود قيادات سياسية منذ الاستقلال متأثرة تأثراً بالغا بالغرب. فدور القيادات السياسية في حركة مجتمعات العالم الثالث دور مركزي يكاد يطبع كل شيء في تلك ا تمعات، فقد أجيزت في فجر الاستقلال تشريعات شبه ثورية بالنسبة لتقاليد ا تمع التونسي أعطت المرأة التونسية حقوقا ريادية مقارنة بمعظم تشريعات بقية ا تمعات العربية والإسلامية الخاصة بالمرأة[30].

وترجع سهولة تمرير مثل هذه التشريعات في ا تمع التونسي، بصورة أساسية، إلى التعاطف الشديد الذي كان لقيادته الجديدة مع الغرب تحت قيادة الرئيس السابق الحبيب بورقيبة. وفي المقابل فإن مشروع التعريب في ا تمع التونسي لا يزال متذبذبا ومتعثرا إلى يومنا هذا. إذ إن النخب السياسية والثقافية والمهنية المهيمنة وغيرها لا تزال منحازة إلى اللغة الفرنسية وثقافتها. وقياسا على تينك الحالتين فإن مشروع النموذج الإسلامي في التعامل مع الكحوليات لا ينتظر أن يلقى ترحيبا كبيرا عند تلك النخب التي هي صاحبة القرار.

فالمتغير الحاسم هنا متغير ذو طبيعة ثقافية سياسية، فضلاً عن جانب الانحياز اللغوي والثقافي إلى العالم العربي. فالقطر التونسي يطل على أوروبا من خلال موقعه الجغرافي المتوسطي، ومن ثم لا يمكن إلا أن يكون منفتحا على الثقافات الأوروبية. فتونس هي قبلة السياح الأوروبيين على الخصوص، فمن الصعب في هذه الظروف أن يجد المشروع الإسلامي آذانا صاغية وعقولا

[30] مجلة الأحوال الشخصية (تونس 1956م).

متدبرة في استراتيجية للخلاص من تعاطي المشروبات الكحولية بوصفها ظاهرة اجتماعة ذات أخطار جسيمة حالا ومآلا.

2. ومما يزيد الطين بلة أن أصحاب القرار في ا تمع التونسي الحديث يرون أن تطبيق النموذج الإسلامي في التعامل مع الكحوليات سوف يضر بطريقة غير مباشرة باقتصاد البلاد الذي يعتمد اعتمادا كبيرا على القطاع السياحي.

وعلى الرغم مما يبدو لعامل السياحة من ثقل اقتصادي على عملية التنمية في تونس اليوم، فإنه لا يخلو من عدة إشكاليات. فحركة السياحة في اتجاه هذا البلد أو ذاك تتأثر بعوامل داخلية لكل من مجتمع السياح وا تمع المضيف. وقد تتأثر بعوامل أخرى تتجاوز ذينك ا تمعين. فحرب الخليج الثانية قد قلصت حجم السياح بطريقة خطيرة في مجتمعات الشرق الأوسط بما في ذلك تونس.

إن تردي الوضع الاقتصادي في مجتمعات الشمال وازدياد تسب البطالة فيها لا بد أن يؤثر سلبا في حركة تدفق السياح على مجتمعات الجنوب. كما أن استقرار ا تمع المضيف يؤثر تأثيرا حاسما في استقطاب السياح. فتردي حالة الأمن في كل من ا تمع الجزائري والمصري منذ عامين بسبب الصراع بين السلطات الحاكمة والحركات الإسلامية قد اضر ضررا شديدا بمداخيل القطاع السياحي. فمداخيل هذا القطاع تبقى إذن محفوفة بعدة أخطار لا يمكن التحكم فيها بسهولة لا من الداخل ولا من الخارج.

ومن ثم فليس من الحكمة الاقتصادية أن يصبح قطاع السياحة العمود الفقري للدورة الاقتصادية في ا تمع. وعليه فإن الاعتماد على القطاع السياحي موردا رئيسيا لدخل ا تمع يمثل شكلا جديدا من أشكال التبعية يربط مجتمعات الجنوب بمجتمعات الشمال. وهو بذلك يقلل من استقلالية ا تمعات النامية، ويحد من توجهها للاعتماد على الذات، والعمل أكثر على تطوير القطاعات الحيوية الثابتة للدورة الاقتصادية، تلك القطاعات التي لا تتأثر، مثل قطاع السياحة، بمزاج الظروف التي يعيشها ا تمع أو تلك التي تحيط به من قريب أو بعيد.

وحتى إن أقررنا بأهمية القطاع السياحي وجدواه في تنشيط الدورة الاقتصادية للمجتمع التونسي الحديث، فإن ذلك لا ينبغي أن يعني بالضرورة

إقصاء تطبيق النموذج الإسلامي في معالجة معضلة تعاطي الكحوليات في هذا ا تمع. فيمكن للمشرع التونسي أن يقوم بإصدار تشريعات خاصة بالمواطن التونسي المسلم وأخرى خاصة بالأجنبي غير المسلم تضبط سلوكهما بالنسبة للتعامل مع المشروبات الكحولية. ومثل هذه الازدواجية التشريعية يبدو أنه معمول ا في الوقت الراهن، وهي لا تمثل بدعا في النظم القانونية؛ فتمنع الفنادق، مثلا، من تقديم المشروبات الكحولية للمواطنين التونسيين المسلمين .

هذا وتفيد الملاحظات الميدانية أن ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية قد ازداد حجمها بين التونسيين مع انتشار المرافق السياحية للأجانب الزائرين سواء كان ذلك في اعماق الصحراء وواحا ا أو على قمم الجبال أو على شواطئ البحر، وهذه نتيجة اجتماعية منتظرة. فمن جهة تكثر في تلك الظروف فرص تعاطي الكحوليات في الفنادق والمقاهي والحانات الخ... المعدة للسياح الأجانب. ومن جهة أخرى، يسمح التشريع التونسي للمواطن بأن يرتاد تلك الفضاءات العامة ويمارس، في معظم الأحيان، "حقه" في تعاطي المشروبات الكحولية مثله مثل الأجانب من السياح غير المسلمين.

فانتشار قطاع السياحة على طول البلاد التونسية وعرضها لا يمكن في هذه الظروف إلا أن يزيد من نسبة التونسيين المتعاطين للكحوليات، إذ إن ازدياد فرص تعاطي الكحوليات في حد ذاته عامل حاسم في التأثير على ازدياد عدد التونسيين المتعاطين للكحوليات، وفي غياب تطبيق التشريع الإسلامي وحدوده على التونسيين، فإن ذلك لا يمكن إلا أن يساعد على زيادة عدد المتعاطين للمشروبات الكحولية .

وبلغة علم الاجتماع، فالبنى الاجتماعية (الفضاءات العامة) وقوانين ا تمع التونسي الحديث وقيمه ومعاييره(النسق الاجتماعي) تتعاون على إفساح ا ال أمام التونسي لتعاطي المشروبات الكحولية. فالقطاع السياحي يساهم، على هذا الأساس، في زيادة تفشي السلوك الاجتماعي الكحولي عند التونسيين. وهو بذلك يتشابه كثيرا مع ما فعله وجود الأقلية الفرنسية في تونس أثناء الفترة الاستعمارية. فالمحتلون الفرنسيون أقاموا فضاءات عامة هنا وهناك لتعاطي الكحوليات، أي أ م زادوا في فرص تعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي.

ومن ثم فالآثار السلبية للاحتلال الفرنسي لا تقتصر على استغلاله اقتصاديات القطر التونسي، ولا في هجمته على اللغة العربية، و لا في تعطيله لمقدرة التونسيين على تسيير أنفسهم اجتماعيا وسياسيا، بل تشمل أيضاً الإرث الاستعمار الكحولي – على مستوى النسق الثقافي والبنى الاجتماعية – الذي خلفه الفرنسيون في الشمال والجنوب وفي الشرق والغرب من القطر التونسي. ففي كلا الحالتين يقترن وجود الآخر بحضور متزايد لتعاطي الكحوليات في ا تمع التونسي من طرف التونسيين. فبالنسبة للإرث الاستعماري الكحولي، لم يكن للتونسيين مجال كبير للمقاومة. فالعلاقة بين الطرفين كانت علاقة مستعمر بمستعمر[31].

أما اليوم فمجال التحرر والاستقلالية عن ضغوط الآخر أفضل بكثير للمجتمع التونسي مما كان عليه الوضع أيام الاحتلال، أي أن هناك قدرة أكبر على الأخذ بزمام المبادرة والقيام بالاختيار الذي يخدم مصلحة الفرد وا تمع وانتماءهما العربي الإسلامي، ويعزز روح الاعتماد على الذات وفك عقدة التبعية للآخر من الأساس.

النخب السياسية وتوظيف العجز

يتضح مما سبق أن أصحاب القرار في ا تمع التونسي الحديث لا يستطيعون التحمس لتبني البديل الإسلامي في التعامل مع المشروبات الكحولية، كما أ م ليسوا قادرين على تبني النموذج الغربي كاملا. فهم أصحاب موقف (البين بين).

فالموقف المزدوج عند الأفراد يقترن بالتردد في السلوك والعجز على الحسم في التعامل مع الأشياء. وتصدق هذه الصفات إلى حد كبير على ا تمع عامة إذا كان مصابا بالازدواجية، سواء كان ذلك على مستوى نسقه البنيوي أو نسقه الثقافي. أي إن الثنائية بوصفها واقعاً نفسياً للفرد أو واقعا بنيويا ثقافيا بالنسبة للمجتمع لا يمكن إلا أن تفرز تناقضات وصراعات وتمزقات داخل

---

31 Memmi, Albert. Portrait du Colonise et du Colonistateur (Paris: Gallimard, 1985).

شخصية الفرد وداخل جسم ا تمع الكبير. فالوضع في كلا الحالتين دائماً يقترن بحالة من العجز. ويتمثل هذا عند الفرد في مظهرين:

1. تكاثر أعراض السلوكيات المترددة .
2. إصابته ببعض الأمراض النفسية التي قد تشل قدرة شخصيته على القيام بالسلوك السوي الفاعل في محيطه الاجتماعي.

أما على المستوى ا تمعي، فازدواجية المعايير والقيم الثقافية تؤدي، في نظر دوركايم، إلى حالة اللامعيارية anomie التي تقترن بالنـزوع نحو الهدم أكثر من النـزوع نحو البناء في ا تمع. فظاهرة السلوكيات الانحرافية والإجرامية على سبيل المثال تميل إلى الزيادة لا إلى النقصان في هذه الظروف. فهذه السلوكيات تمثل جانبا من الأمراض الاجتماعية الناتجة عن ثنائية ا تمع. وهي، مثل الأمراض النفسية للفرد، تعمل على إعاقة ا تمع وإصابته بالعجز عن الحركة الوثابة والخلاقة . وبوصفه نسقا اجتماعيا، فا تمع المزدوج تكثر فيه الصراعات الاجتماعية والثقافية التي قد تؤدي إلى حالة من الفوضى. وهي كلها معالم تضعف من قدرة ا تمع على مجا ة شؤونه بعزم وحسم.

لكن عجز السلطات التونسية عن اتخاذ القرار الحاسم لصالح النموذج الغربي كاملا أو البديل الإسلامي كاملا لا يفسره فقط الواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمع التونسي الحديث ونخبه السياسية والثقافية. بل ينبغي إضافة ما أطلقنا عليه عامل التوظيف السياسي لهذا الموقف المزدوج من تعاطي الكحوليات، أي أن النخب تستعمل هذه الثنائية لصالحها. فهي مثلا لا تفصح للرأي العام عن نسبة حوادث الطرقات المرتبطة بتعاطي الكحوليات، أو نسبة الأطفال اللقطاء، الخ... لا بسبب الحساسية الدينية في هذه الأمور فحسب، بل لأن التستر على تلك الإحصائيات يساعدها على تمرير صورة إيجابية عن أحوال ا تمع في ظل حكمها. ويمثل هذا، من وجهة النظر الوظيفية في علم الاجتماع، هدفا لا يجوز التقليل من شأنه في أي محاولة جادة لفهم طبيعة تعامل ا تمع التونسي الحديث مع ثنائية (المقدس-الدنيوي).

وهكذا فوراء عجز ا تمع التونسي الحديث عن التعامل مع ظاهرة تعاطي الكحوليات بكل شفافية وواقعية وكفاءة وحداثة موقف، عاملان لا عامل واحد. وهما، في اية الأمر، عاملان اجتماعيان (سوسيولوجيان). الأول ذو

طبيعة يمتزج فيها الاجتماعي بالثقافي، والثاني يغلب عليه الطابع السياسي. إن حضور الازدواجية المتمثلة في هذين العاملين لا يبشر بخروج قريب للمجتمع التونسي الحديث من معضلة العجز التي وصفنا بعض ملامحها في الصفحات السابقة .

الموقع الفكري لابن رشد
بين الغرب والإسلام

محمد عمارة[*]

كان ابن رشد -أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد - (520-594هـ/1126-1198م)- فيلسوفا حكيما، ومتكلما مسلما، وقاضيا للقضاة، وطبيبا مرموقا، وأديبا ولغويا، ابدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثارا خالدة تشهد على "التخصص العميق" مع "الموسوعة" التي أحاطت بكل هذه الميادين.

فله في علم الكلام مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفي المنهج فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وفي الفقه بداية ا تهد و اية المقتصد، وفي اللغة والأدب والنحو تلخيص كتاب الشعر والضروري في النحو و كلام على الكلمة والاسم المشتق. وله في الطب أكثر من عشرين كتابا أشهرها كتاب الكليات. أما في الفلسفة التي صارت أشهر ميادين إبداعه، فله من الشروح والتآليف ما يزيد عن تسعين كتابا.

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه، فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي، فارتفع ببراهينه عن جدل المتكلمين الذي غلب على الاحتجاج فيه، وفلسف علم الفقه عندما جعل كتابه "بداية ا تهد" موسوعة في فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه. وكذلك كان

---

[*] متفرغ للعمل العلمي -عضو با لس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من كليـة دار العلوم-جامعة القاهرة عام 1975 م.

"فصل المقال" و " افت التهافت" كتابين في فلسفة المنهج، وحكمة الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين.

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبي الوليد.

وإذا كان "ابن الأبار" (595-658ه/1199–1260م) قد أجاد في تصوير مكانة ابن رشد بين علماء عصره، وفي سياق العالم الإسلامي والعالمي، عندما تحدث عنه فقال: "كانت الدراية أغلب عليه من الرواية، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا. كان، على شرفه، أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا. عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود في ما صنف وقيد وألف واختصر، نحوا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شِعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل ما في مجلسه، ويورد ذلك أحسن إيراد"[1]، إذا كان ابن الأبار قد أجاد في وصفه هذا، فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير "الموسوعة المتخصصة" لابن رشد، إلى الإشارة إلى كماله العلمي، وفضله الخلقي، والتواضع الذي زان شرف مكانته الاجتماعية والعلمية، فجعله جامعا إلى العلم، العدالة الجامعة التي اشترطها الإسلام وحضارته في العلماء قبل الأمراء!.

فابن رشد، الذي كانت حياته الفكرية تجسيدا للصراع الفكري بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين، هو الذي يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع فيقول: "إن العالم، بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيز العقول"[2]... وهو الداعي إلى أن تكون حياة العالم تجسيدا لفكره، وذلك حتى يجد فكره طريقا ممهدة إلى القلوب والعقول. وفي هذا يقول ابن رشد": فإنما تكون الأقاويل اتي يحثُ ا على السنن مقنعة إذا كان المشيرون ا ذوي صلاح وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فيها الخلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعاً."[1]

---

[1] رينان، أرنست. **ابن رشد والرشدية**. ترجمة: عادل زعيتر، طبعة القاهرة: 1957م، ص 435 – 436.

[2] ابن رشد. **افت التهافت**. طبعة القاهرة: 1321ه، ص 167.

[3] ابن رشد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق: محمد سليم سالم، طبعة القاهرة: 1967 م، ص 140-141.

أما العدالة الجامعة بين إنصاف "الآخرين" والاعتصام بالحق الذي نؤمن به بوصفنا مسلمين، فإن ابن رشد يحدد مناهجها فيقول: " فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، ومأأثبتوه في كتبهم، فما كان غير موافق للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منهم غير موافق للحق، نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم"[2].

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسي ابن رشد الفيسلوف، أو ابن رشد الفقيه، أو ابن رشد الطبيب، فإ ا ليست كذلك بالنسبة لدارسيه مفكراً، أي لدارسي موقعه الفكري بين تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم في التقدم والنهوض ...ففي هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد، منذ عصره، وحتى كتابة هذه الصفحات .

ولم يكن "سوء الظن" أو الاختلاف في موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم نابعا من غموض في منهاج فيلسوفنا، أو نقص في وضوح فكره، بقدر ما كان نابعاً من "الهوى" حينا، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع من فكره معزول عن بقية القطاعات، في أغلب الأحيان. والذين رأوه شارحا لأرسطو (384–322ق.م) قد حملوه أحمال فيلسوف اليونان، والذين رأوه ناقدا لفرق المتكلمين الإسلاميين حملوه على الفلسفة بالمعنى اليوناني، وعلى "لعقلانية" التي لا "نقل" فيها، فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبي الوليد من المنهاج الذي حدده الرجل للناظرين في مذاهب النظر وتيارات الفكر، وهو المنهاج الذي لم يبتدعه، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامي الذي هو: عرض "الحكمة" التي هي "الإصابة في غير النبوة" – أي الصواب الذي يصل إليه لعقل البشري، يصرف لنظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه– على "الحكمة" التي نـزل ا الكتاب العزيز، أي الإصابة التي جاءت ا الرسالة السماوية الخاتمة. فما اتفقا فيه –أي العقل والنقل– كان هو الحكمة بإطلاق، لأ ما هدايتان من الخالق الواحد – الذي أنـزل الكتاب والحكمة– لهداية خليفته الإنسان .

---

[2] ابن رشد.: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**. دراسة وتحقيق: محمد عمارة. طبعة القاهرة, 1983م، ص28.

فإذا كان الرسول ، صلى الله عليه وسلم، قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ربنا وابعثْ ِفيهم رسولاً ِمنهم يتلُو علَيهم آياِتك ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ ويزكيهم ِإنك أَنت الْعِزيز الْحكِيم (البقرة:129)، وإذا كانت "الحكمة" –كما عرفها الحديث النبوي– هي " الإصابة في غير النبوة"[3]، فإن النظر العقلي فريضة إلهية، والإصابة العقلية التي يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحي والتنـزيل، ليتزامل الكتاب والحكمة في هداية الإنسان.

فالحكمة عند ابن رشد، هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[4]، والبرهان هو "النظر بالعقل في الموجودات"[5]، وإن هذا النظر في الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامي لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات-وفي ذلك جوهر الدين وأولى فرائضه – لأن ذلك هو سبيل "الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها، فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف الصانع."[6]

ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة–النظر العقلي والبرهاني في الموجودات– فلقد "أوجبه الشرع: فَاعِتبروا يا أُولي الأَبصار (الحشر: 2)، أَو لَم ينظُروا في ملَكُوتِ السمواتِ و الأَرضِ وما خلق اللهُ ِمن شيء (الأعراف: 185)، أَفَلا ينظُرونَ ِإلى الإِبلِ كيف خِلقَت، و إلى السماءِ كَيف رِفعت (الغاشية: 17-18)، ويتكرونَ ِفي خلْقِ السمواتِ و الأَرضِ (آل عمران: 191).[7]

فالنظر العقلي والفحص في الموجودات بالبرهان "حكمة إسلامية" أوجبها الشرع، لأ ا هي طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين– معرفة الذات الإلهية. ومن هنا تأتي علاقة المؤاخاة بين هذه الحكمة والشريعة في المنهاج الإسلامي، الذي صاغه ابن رشد، ويأتي ضبطه الذي يميز إسلامية الحكمة، إذا هي التزمت العدالة الإسلامية في النظر، والفضيلة والخلق الإسلاميين في صناعة البرهان. "فمن كان أهلا للنظر جمع"، حسب ابن رشد، بين أمرين:

أحدهما: ذكاء الفطرة.

---

[3] رواه البخاري.

[4] **افت التهافت**. مرجع سابق، مصدر سابق، ص 101.

[5] **فصل المقال**. مصدر سابق، ص 22.

[6] المصدر السابق،ص 26.

[7] **فصل المقال**. المصدر سابق، ص 22 -23.

والثاني: العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية.[8]

لكن مع كل هذا الوضوح والتحديد في المنهاج الرشدي للنظر العقلي – الذي بلور فيه منهاج الإسلام – في جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية – وهو المنهاج الذي شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة إلتزامه به – قد اختلف الناس في الموقع الفكري لابن رشد اختلافا شديدا... فوقف به بعضهم عند "ذكاء الفطرة" دون العدالة الشرعية، عندما رأوا في "حكمته" الفلسفة التي لا تلتزم بالشريعة، ولا تعرض "إصابة العقل " على "إصابة النبوة"... بل اشتط بعضهم فرآه داعية لإقامة الفلسفة – اللاإسلامية – على أنقاض الدين؟.

ففرح انطوان (1874 – 1922 هـ) _ وهو علماني ماروني يقول: " إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم"[9].

والقس يوحنا قمر يقول: "إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب، بعد المعري، عن الإسلام."[10]

ومراد وهبة – وهو ماركسي من أقباط مصر وأستاذ للفلسفة الغربية – يقول: " إن ابن رشد يخضع الدين للعقل...وداعية لفصل الدين عن الدولة... ومؤسس للتنوير الغربي والعلمانية الغربية"[11].

وسبب هذه الأحكام ، مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية، هو أن هؤلاء الباحثين قد انطلقوا في الحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار"الرشديين اللاتين"، الذي صارع الكنيسة الكاثوليكية في أوربة إبان بدايات النهضة الأوربية - وهو تيار كان له إسهام ملحوظ في التأسيس للتنوير والعلمانية – فحسبوا مقالات "الرشديين اللاتين" على فيلسوف قرطبة المسلم، غير ناظرين إلى الدراسات الجادة الكثيرة التي قومت فلسفة ابن رشد، وحددت موقعه الفكري انطلاقا من إبداعاته الفكرية وإضافاته وانتقاداته المبثوثة في شروحه على أرسطو وفي ضوء مقارنة هذه الإبداعات بمقولات "الرشديين اللاتين"، وهي الدراسات التي جعلت أرنست رينان 1823- 1892 م – وهو أبرز دارسي ابن رشد بين فلاسفة

[8] المصدر السابق، ص 28 .

[9] أنطوان، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. طبعة الإسكندرية 1903 م، ص 33- 37 .

[10] قمر، يوحنا. **ابن رشد**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دون تاريخ، ج 2، ص 31 .

[11] وهبه، مراد. **مدخل إلى التنوير**، طبعة القاهرة والكويت1994م، ص 141، 156، 159.

الغرب المحدثين – يقول: "إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلافا، وأشد ضروب الصراع العقلي عنفا، كما جرى بأن يكون اسمه علما يخفق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد"[12].

وجعلت آسين بلاثيوس (1871–1944) – وهو من أبرز المستشرقين الغربيين، وأخبرهم بتراث الإسلام وأعدلهم أحكاماً – يقول: " إن من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهيمة التي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهي أ م وجدوا جماعة من المدرسين الذين يطلق عليهم في العصور الوسطى وفي عصر النهضة اسم "الرشديين"، فإ م لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي تميز هذه الجماعة"[13].

كما جعلت الإمام محمد عبده (1295- 1323 هـ / 1849 – 1905م) – وهو من أفقه الناس بإبداعات ابن رشد- يقول، في ختام نقده لآراء فرح انطوان وبعد عرض فلسفي لمذهب ابن رشد: "فهل بعد هذا يعد الفيلسوف مادياً، ومذهبه مذهبا ماديا قاعدته العلم؟ لا ، بل إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم، قائل بخلود النفس، وسعاد ا وشقائها وعذا ا ونعيمها"[14].

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة، بالوضعية والعلمانية وعقلانية التنوير اللادينية، إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصراني، وحذف "جملته المعترضة" من سياق تطورها الحضاري، لتأسيس ضتها الحديثة على التراث الإغريقي، فقدمت ، لذلك، نظرية الحقيقتين:

أ. الحقيقة العقلية العلمية الوضعية التي تؤسسة عليها النهضة.

ب. والحقيقة الدينية التي لا تخضع لمناهج العلم، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية .

ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد ... وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم "بالرشديين". ولقد كانوا، في الحقيقة، منطلقين من الأرسطية – كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو – وليس من الرشدية التي قدمها ابن رشد

[12] قاسم، محمود. **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دون تاريخ، ص4 .

[13] المرجع السابق. ص 20-21.

[14] عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق: محمد عمارة، طبعة القاهرة 1993م،ج3، ص 527.

إبداعه الخاص. ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية، وحيدة الجانب، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان ...

وإذا كان فرح انطوان –وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى اللغة العربية– إنما صنع ذلك وهو يؤسس –مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوا– تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا – إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم – أي النموذج الوضعي العلماني – محل النموذج الإسلامي الجامع، بشمولية منهاجه، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوي، إذا كان فرح انطوان في فعله ذاك قد سعى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم، وهو يقدم الخيار الحضاري اللاإسلامي إلى الأمة المسلمة، فإن خلفاء فرح انطوان قد تجاوزوا "وضعيتة المنطقية" التي جاورت بين "الدين" و "العلم"، مع الفصل بينهما إلى "الوضعية المادية" التي تتجاوز الدين فتخضعه للعلم والعقل إخضاع إلغاء، وليس وقوفا عند الفحص والنظر والفقه .

إن هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم – في مواجهة تعاظم ظاهرة الإحياء الإسلامي – الصنيع ذاته مع ابن رشد ... صنيع الاستدعاء القسري لفيلسوف قرطبة لجعله "الساتر" الذي يتحصنون به، وهم يحاولون إقامة قطيعة معرفية مع الإسلام، وذلك بإحلال التنوير الغربي الوضعي والعلمانية الغربية اللادينية محل الوحي والغيب والشريعة، عزلا للسماء عن الأرض، وإحلالاً "للدين الطبيعي" محل الدين السماوي، واستبدالا عاما كاملا للمطلق بالنسبي، وللعقل بالنقل، وللسيادة الشرعية بالسلطة البشرية، حسبانا منهم أن هذه الثنائيات في الإسلام، كما هي في الفكر الغربي، من "المتقابلات... المتناقضات".

ولقد سلكوا إلى ذلك ابواب عدة: في مقدمتها، ومن أهمها، باب التزييف لمذهب ابن رشد في التأويل، حتى لقد صوروا دعو م إلى إحياء فلسفة ابن رشد: دعوة إلى تبني الخيار الغربي العلماني في التقدم والنهوض، دون مواربة أو تأويل!... الأمر الذي جعلنا نختار – في الحديث عن ابن رشد المفكر – تحديد موقعه الفكري بين خياري النهضة: الغربي والإسلامي، وتحرير مذهبه في التأويل، تبيانا لحقيقة مكانه من مذاهب الحكمة وتيارات الإصلاح...

الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى – الجديدة القديمة – التي تربط ابن رشد بمقولات "الرشديين اللاتين" وبتأسيس التنوير الغربي والعلمانية الغربية، إن الا امات التي أصدرها أسقف باريس، في مارس 1277م، حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين، منها:

1. إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة .
2. إنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية .
3. قولهم بقدم العالم.
4. تقديم الفلسفة على الشريعة.
5. إنكارهم الخوارق والمعجزات .
6. قولهم بحقيقتين، فلسفية ودينية، مختلفتين وصادقتين معا.

يقولون إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية، وإن أهمّها نظرية "الحقيقة المزدوجة" التي مفادها: إمكان صدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد، أي إحداهما صادقة في مجال العقل والفلسفة، والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني. وإن فلسفة ابن رشد هذه قد أفرزت تياراً رشدياً في أوروبة أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير"[15].

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى– التي سبقهم إليها فرح انطوان – إلى ادعاء أن ابن رشد "قد اخضع الدين للعقل بالتأويل ". وهو إدعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز الحقيقة الدينية وألغاها عندما اعتمد – بالتأويل – حقيقة واحدة، هي الحقيقة العقلية، ورأوا أ م قد اكتشفوا ما لم يكتشفه فرح انطوان. فلقد "اتجه فرح انطوان إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين، وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة العقل لأن، قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة؛ أما الدين فيوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر".

ويضيف الدكتور مراد وهبه – متجاوزاً دعوى فرح انطوان – فيقول: "وفي رأيي إن هذا الاتجاه مخالف لما يذهب إليه ابن رشد، إذ إن ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى

[15] مراد وهبه. مدخل إلى التنوير، مصدر سابق، ص 134، 135، 141.

الباطن للنص الديني الذي يتفق ومقتضيات العقل. واعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولا في أوروبا ، بل أصبح أساسا لما يسمى بـ "الهرمنيوطيقا"، أي علم التأويل"[16].

ونحن لن نقف – مكتفين – في رد دعوى تأسيس ابن رشد لعلم التأويل بمعناه الوضعي الغربي الذي يعني تجاوز الدين وإخضاعه للعقل، لن نقف عند تناقض هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن التأويل الغربي قديم قدم الفلسفة اليونانية." فالهرمنيوطيقا Hermeneutics لها علاقة بـرمس Hermes والهرمنيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو – عن الهرمنيوطيقا – Peri Hemeneius- "[17].

وإنما سنعمد إلى الإبداع الفكري لابن رشد عارضين مقولات "الرشديين اللاتين" على هذا الإبداع، لنرى إن كان هناك أي نسب حقيقي لهذه المقولات مع فكر أبي الوليد. ولنتبين حقيقة الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة من مذاهب النظر وتيارات الفكر ومذاهب الأمم في التقدم والنهوض.

العلم الإلهي بالجزئيات

لقد كان إنكار "الرشديين اللاتين" علم الله، سبحانه وتعالى، للجزئيات الحادثة، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطي لنطاق فعل الذات الإلهية. فالله، في ذلك التصور، قد خلق العالم وحركة، ثم أصبح لا يدري من أمر تدبيره شيئا. فهو كصانع الساعة الذي انتهت علاقته ا بعد صنعه إياها، ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث في هذا العالم من جزئيات. وليس هكذا التصور الإسلامي لنطاق فعل الذات الإلهية وتدبيرها ورعايتها لكل الموجودات. فالله ليس مجرد خالق للعالم، وإنما هو أيضاً مدبر الكون المادي والاجتماع البشري. والقرآن يقدم هذا التصور: ألا لَه الْخلْق والأمر، تبارك الله ربث الْعالَمين (الأعراف: 54)، قالَ فَمن ربكُما يا موسى، قَالَ ربنا الذّي أعطَى كلّ شيء خلْقَه ثثم هدى (طه: 49-50)، في مقابل التصور الوثني الجاهلي – المماثل للتصور الأرسطي: ولِئن سأَلْتهم من خلَق السمواتِ والأَر و سخضر الشمس والْقَمر لَيقُولُن الله (العنكبوت: 63)، وهو التصور الذي جعلهم يرجعون بما وراء الخلق من التدبير والعلم بالجزئيات الحادثة إلى الطواغيت والأوثان : الخلق لله، والتدبير لغير الله (فَقَاُلوا هذَا لله ِبزعمِهم وهذَا

[16] المصدر، السابق، ص 155، 156.

[17] المصدر السابق، ص 139.

لِشرِكَآئِنا) (الأنعا: 136) ولقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلاميا خالصا: فالله، سبحانه وتعالى، عنده عالم الجزئيات ، كما هو عالم بالكليات لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني، لأن علمنا الإنساني صادر عن الموجودات – ومسبب عنها – ومتغير بتغيرها، ومعلول لها، بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات فالمغايرة ليست بين الكلي والجزئي في العلم الإلهي، وإنما بين كل العلم الإلهي وعلم الإنسان.

وفي هذا يقول أبو الوليد:

"إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغييره، وعلم الله سبحانه، بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل . وكيف يتوهم على المشائين أن يقولوا إنه، سبحانه، لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمستولي عليه"[18]. فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق ا العلم المحدث، لأنه غير متعلق أصلا[19].

إذا كانت التصورات الأرسطية والوثنية – وكذلك التصور النصراني – لنطاق فعل الذات الإلهية، الذي تراه مجرد خالق للعالم، غير مدبر له، فتدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، هي المنطلقات التي اعتمدها التصور العلماني، الذي يحرر العالم من حاكميه الشريعة الإلهية، فإن قطع ابن رشد بأن "الله، تبارك وتعالى، هو الفاعل للكل، وموجده، والحافظ له، وهو المدبر للكل، والمستولي عليه[20]. كل ذلك يجعله على النقيض من التصور العلماني لنطاق فعل الذات الإلهية وتدبيرها. ومن ثم ينفي علاقة فكره بتأسيس العلمانية الغربية، كما ينفي علاقة هذا الفكر الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفي العلم الإلهي بالجزئيات.

---

[18] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 39، وانظر كذلك **افت التهافت**. مرجع سابق، ص 110، 113، 114.

[19] صميمه في العلم الإلهي، في فصل المقال، ص 67.

[20] المصدر السابق، ص 39-41.

علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية

وإذا كان "الرشديون اللاتين" قد أسسوا تنويرا وضعيا وماديا يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم، منكرا العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية، فإن ابن رشد الذي رفض أدلة المتكلمين – التي استدلوا ا على وجود الذات الإلهية– قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين:

أولهما: دليل العناية الإلهية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجل العناية به.

ثانيهما: اختراع الله، سبحانه وتعالى، جوهر الأشياء والموجودات.

وقد قال عن هذين الدليلين– "العناية" و "الاختراع"-: "إنه إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت الطريقة الشرعية– التي نبه الكتاب العزيز عليها، واعتمد ا الصحابة– للإقرار بوجود البارئ سبحانه، تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه: دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع الأشياء والموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإداركات الحسية ولنسم هذه: دليل الاختراع."[21]

وفي علاقة العناية الإلهية، والتقدير والقضاء الإلهيين بالأفعال الإنسانية، لا يدع ابن رشد مجالا لأي شبه لمذهبه الإسلامي بالمذاهب الوضعية للتنوير الغربي، فهو يقطع بأن الإرادة الإنسانية، في الفعل والترك، إنما يتدخل في إيجادها وفي تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف والأسباب والملابسات التي خلقها الله خارج الإنسان ومن حوله، بل وفي داخله، مما لا دخل للإنسان الفاعل فيه. "فالإرادة والفعل الإنسانيان محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره". فالله، تبارك وتعالى، قد خلق لنا قوى نقدر ا أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا: بإرادتنا، وموافقة الأسباب التي من خارجها، و هي المعبر عنها بقدر الله.

[21] مناهج الأدلة في عقائد الملة. دراسة وتحقيق: محمود قاسم. طبعة القاهرة 1955م، ص15.

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج. ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود، وترتيب منضود، لا يخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أ ا توجد في أوقات محدودة، ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببةعن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو، ضرورة، محدود مقدر. وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة و الخارجة، أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ[22].

هكذا جعل ابن رشد العناية الإلهية محيطة بالإنسان، ترعاه، وتدبره، وتسهم في تحديد فعله وتركه، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان. فأين، من هذا المذهب الرشدي و "الرشدية الإسلامية"، إنكار "العناية الإلهية" عند "الرشديين اللاتين"!

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية والعناية الإلهية، نرى مذهب ابن رشد في السببية.

فعلى حين اجتمعت مذاهب التنوير الغربي على "اكتفاء الطبيعة بذا ا"، واستغنائها –في إفراز المسببات– بالأسباب الذاتية، الموجودة في ظواهرها وقواها، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها، نجد لابن رشد، في السببية، مذهبا إسلامياً، يرد كل الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها، الله سبحانه وتعالى. فهو ينبه، في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات، على أن رفع هذه العلاقة – علاقة السببية- وإنكارها يوقعنا في مذهب "الصدفة" و "المادية"،فيقول: ؛إنه متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين

---

[22] المصدر السابق، ص 225-227.

يقولون: لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية[23].

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات –في رأي ابن رشد– لازم لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود، وهذا نقيض المذاهب المادية. ولكن قيام علاقة السببية بين الأسباب والمسببات لا يعني، عند ابن رشد، إنكار الفعل الإلهي، المسبب لجميع الأسباب، والقائم عليها وفوقها. و ـذا يجمع ابن رشد بين فعل الأسباب وسلطان خالقها عليها – ومن ثم على المسببات – وهو ما غفل عنه الباطنية وبعض المتكلمين.

وفي صياغة هذا المذهب – الذي ينهي الخلاف المفتعل حول السببية في الفكر الإسلامي– يقول ابن رشد: "وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (نفي علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات) الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله".

ثم يقدم ابن رشد الحل لهذا الذي أشكل على بعض المتكلمين، فيقول: "وهيهات ، لا فاعل ههنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب، وكو ـا أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها. وأيضاً، فإ ـم خافوا أن يدخل عليم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود ـذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءاً من موجودات الله، وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه، ويقرب هذا جحد صفة من صفاته. إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسببا ـا، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبا ـا، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس"[24].

---

[23] المصدر السابق، ص 200.

[24] المصدر السابق، ص 202- 204 ، 231.

و ـذا المذهب في العناية الإلهية وفي السببية – التي وضعها في إطار العناية الإلهية – يقف ابن رشد على النقيض من مذهب "الرشديين اللاتين"، الذين أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان، كما يقف على الضد من فلسفة التنوير الغربي- المادية والوضعية – التي قررت "اكتفاء الطبيعة بذا ا" نافية التأثير فيها والتدبير لها من فوقها وورائها.

قدم العالم

أما دعوى قدم العالم، التي قال ا "الرشديون اللاتين" – ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي –،فإن ابن رشد يقدم فيها مذهبا يخرجها من هذا الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء من ناحية والمتكلمين الإسلاميين من ناحية ثانية ، فيقول:

"وأما مسألة قدم العالم وحدوثه، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، بخاصة عند بعض القدماء. وذلك أ م اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف، فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكو ا بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات، وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع، من القدماء والأشعريين ، على تسميتها محدثة.

وأما الطرف المقابل لهذا، فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان. ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. فهذا الموجود قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المُحدث، أسماه محدثا. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقياً ولا قديما حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة"[25].

[25] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 40-42.

فابن رشد، هنا يقدم – في الخلاف حول العالم وحدوثه– مذهبا ثالثا،، فيه حل للخلاف الذي أحدث استقطابا بين الفلاسفة والمتكلمين، وليس قائلاً بالقدم الحقيقي للعالم، وهو مذهب يجعله على النقيض من مذاهب التنويريين، الماديين والوضعيين، ذلك أنه ينتصر، ـذا المذهب، للفكر الإلهي الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد القديم.

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية حشره في إطار التنوير الوضعي والمادي والعلماني، فضلاً عن جعله المؤسسة لهذا التنوير!

علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربي شعاره: "أن لا سلطان على العقل إلا العقل"، ولم يكن ذلك ـرد الانتصار للعقل في مواجهة اللاهوت الكنسي، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنويركانت"وضعية ومادية"، تقف عند معارف عالم الشهادة وحقائقه وحده، المعارف والحقائق التي رأت العقل قادرا على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحي والدين. ولأن هذا التنوير كان وضعيا في كل الحالات وماديا في بعض الحالات، فهولم يستغن – مجرد استغناء- عن معارف عالم الغيب وحقائقه، إنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضروري للمعارف من الصدق والوثوق. فهي، عنده، طور الطفولة للعقل البشري، التي تجاوزها إلى الميتافيزقيا، وقد جاء التنوير ليأخذ بيد هذا العقل من مرحلة الميتافيزقيا إلى المرحلة الوضعية التي تحصر المعارف الحقة في العالم والواقع، وتقف بسبل هذه المعارف عند العقل والتجربة. فلا غيب في مصادر المعرفة ولا وحي ولا وجدان في سبل اكتسا ا.

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في فلسفة التنوير الغربي، كان تقديم الفلسفة – وهي ثمرة عقلية – على الشريعة الدينية، بل ، إذا شئنا الدقة، إحلال الفلسفة محل الشريعة واتخاذها "شريعة عقلية" بدلا من الشريعة السماوية والاستغناء عن الشريعة مصدرا للقانون، برد القانون إل أصول "فيريقية" وتاريخية!.

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات، انطلاقا من مبدأ اكتفاء الطبيعة بذا ا وإنكار موجود غير مادي، مفارق للطبيعة، قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية بالخوارق والمعجزات.

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل، ومن علاقة الفلسفة العقلية بمبادئ الشريعة الدينية وبالخوارق والمعجزات.

فهل كانت فلسفة ابن رشد – عبر "الرشديين اللاتين" – مؤسسة لهذا التنوير كما يدعي "التنويريون الجدد" في واقعنا الثقافي هذه الأيان؟.

إن مفهوم العقل، عند ابن رشد، مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير الغربي. فعلى حين يقول: "دولباك" (1723– 1789م):" إن الفكر وظيفة الدماغ". ويقول "كابانيس" (1757-1808م): "إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء"،[26] نجد ابن رشد ملتزما بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل "ملكة" و "لطيفة ربانية" وليس عضوا في جسد الإنسان. "فالعقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبا ا، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. إن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا إنه بصير، فهو يبصر بعضو مخصوص. وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبين أن قولنا فيه: عالم، ليس من قبيل أن جزء منه عالم. وذلك انه ليس يظهر أن ههنا عضوا خاصا من الأعضاء، كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ"[27].

فالعقل ليس "الدماغ"، الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء. وإنما هو – كما عند ابن رشد وعلى عكس التصور المادي الفلسفي التنوير الغربي – "ملكة إدراك الموجودات بأسبا ا.. وكما عند الشريف الجرجاني (743–861هـ / 1340–1313م): "جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعلة."[28]

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود – بسبب الفيزياء المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر- إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل حيث يقول بعض علمائه: "فيا له من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع، بدروه، أن يؤمن عن حق بوجود الروح، وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين، فلا شك أن هاتين الملكتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما."[29]فهل نعود نحن- بالإدعاءات – إلى صب ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم الكثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟.

---

[26] **مدخل إلى التنوير**. مرجع سابق، ص 56 ، 63 ،64.

[27] ابن رشد. **افت التهافت**، مرجع سابق، ص 123، 129، 130.

[28] الجرجاني، الشريف. **التعريفات**. طبعة القاهرة، 1938م.

[29]روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو. **العلم في منظوره الجديد**. ترجمة: كمال خلايلي. الكويت: طبعة عالم المعرفة، 1989م، ص 39، 42–43.

وكذلك الحال عند مقارنة الموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشريعة بنظيره التنويري الغربي. فابن رشد لا يحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية – كما يصنع الماديون الغربيون-، ولا يجعلهما متجاورتين ومنفصلتين انفصال الغرف المعزولة – كما يرى الوضعيون -، وإنما يؤسس الفكر عليهما معا، بعد التوفيق والمؤاخاة بينهما.

ولهذا المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجي فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. وفيه قدم هذا الموقف الذي لا يحل الفلسفة محل الشريعة، ولا الشريعة محل الفلسفة، ولا يفصلهما عن بعضهما، وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله هو الذي أنـزل "الكتاب" و "الحكمة"، أي جعل للإصابة مصدرا جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل، ومصدرا يستقل به العقل الإنساني. فهما – الإصابة في النبوة والإصابة في غير النبوة – هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المستخلف في إقامة العمران. فهما أختان رضيعتان، ليس بينهما تناقض أو شقاق. وفي ذلك يقول أبو الوليد:"إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة."[30] فهل يجوز أو يسوغ حشر هذا الموقف الرشدي في قوالب التنوير الغربي المادي والوضعي والادعاء بأن "ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل"[31].

الموقف من الخوارق والمعجزات

وإذا كان التنوير الغربي– لوضعيته وماديته – قد أنكر الخوارق والمعجزات، فإنه قد اتخذ هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي، وهو قد نفى صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة الحسية. وجعل شعاره: "لا سلطان على العقل إلا للعقل".

أما موقف ابن رشد من هذه القضية، فهو على النقيض من موقف التنويريين الغربيين. إنه يعلن صراحة وفي الكثير من النصوص والعديد من الكتب، أن هناك أمورا إلهية تفوق العقول الإنسانية، مثل مبادئ الشريعة، وأن واجب الكافة، عامة وخاصة، جمهورا ومتكلمين وحكماء، التسليم ا والتقليد فيها،

[30] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 67.

[31] مراد وهبة. **مدخل إلى التنوير**. مرجع سابق، ص 156.

والاعتراف بها مع جهل أسبابها. ومن لا يسلم بهذه المبادئ الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق!.

نعم... يسوق ابن رشد الموقف الإسلامي– المناقض لفلسفة التنوير الوضعية والمادية – في نصوص واضحة الدلالة فيقول:

"فالخطأ في الشرع على ضربين:

إما خطأ يعذر فيه من هو أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم في الحكم ، ولا يعذر فيه من ليس من أهل هذا الشيء.

وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وهذا الخطأ يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها. فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع، وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة. التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني، الدلائل الخطابية، والجدلية، والبرهانية، فالجاحد لمثل هذه الأشياء، إذ كانت أصلا من أصول الشرع، كافر، معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيلٌ إلى التصديق بها بالبرهان، وان كان من أهل الجدل فبالجدل، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة. ولذلك قال عليه السلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي" يريد: بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة"[32].

فالجحد لمبادئ الشريعةكفر، لا عذر لصاحبه، من الخاصة كان أو من الجمهور... وجزاؤه – عند ابن رشد – القتل. فهل هذا المذهب الرشدي تأسيس للتنوير الغربي، الذي استبدل الدين الطبيعي بالدين الإلهي؟

فالمعجزات التي أنكرها التنويريون، لأن العقل لم يدرك أسبابها، يراها ابن رشد – كمبادئ الشريعة – مما لا يعذر الإنسان في عدم التصديق به، وجاحدها ، عنده، زنديق يجب قتله. وفي ذلك يقول:

---

[32] **فصل المقال**، مرجع سابق، ص 45، 46.

"أما الكلام في المعجزات، فقدماء الفلاسفة يرون أ ا مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة، مثل هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟... (وعندهم) أنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون ا الإنسان فاضلا، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة. والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا"[33].

فعلى حين أسس التنوير الغربي العلم على الواقع، المُدرك بالعقل والتجربة، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية، تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء بمبادئ الشريعة – في الألوهية والنبوة والسعادة والشقاء الأخرويين– وبالمعجزات التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها، ولذلك فهي تحتاج في إدارك ذلك إلى الوحي الذي سلم به الفلاسفة القدماء، بل رأوه واهب العقل الإنساني ...

ولأن هذا موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء، من مبادئ الشريعة، ومن المعجزات، قال:

"وأما ما نسبه –(الغزالي إلى الفلاسفة)– من الاعتراض على معجزة المعجزات إبراهيم عليه السلام –(تحول النار عندما ألقي فيها إلى برد وسلام)– فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت صناعة لها مبادىء وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يعترض لها بنفي أو إبطال، كانت الصناعة العلمية الشرعية أخرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل وبما هو إنسان عالم. ولذلك يجب على كل

---

[33] افت التهافت، مرجع سابق، ص 121، 122.

إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب ان يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف ا مع جهل أسبا ا. ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأ ا مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له التأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل، و أن يقول فيه كما قال تعالى و الراسِخونَ ِفي الْعِلْم يقُولُونَ آمنا ِبه (آل عمران: 7) "[34].

فمبادئ الشريعة والمعجزات "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية"، وواجب العلماء الراسخين في العلم – الذين عقلوا وجود الخالق للأسباب، والقادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة تؤدي إلى معجزات وخوارق ومسببات أخرى غير معتادة – أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا في هذه الأمور التي لا تستقل العقول الإنسانية بإدراك "كيفية وجودها". وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فواجب أن لا يصرحوا بذلك التأويل، فليس فرضا على العقول الفحص فيما لا قبل لها بإداركه، وإنما فرضها أن تقول كما قال الله تعالـى و الراسِخونَ ِفي الْعِلْم يقُولُونَ آمنا ِبه (آل عمران: 7).

فهل هناك حد أدنى من الفقه والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يضعون هذا الفكر الرشدي في سلسلة التنوير الغربي الوضعي والمادي!

التأويل العربي الإسلامي والتأويل الغربي

ليس هناك مذهب إسلامي لم يقل إعلامه بالتأويل، على نحو من الأنحاء، وفي عدد من النصوص والمشكلات. وبعبارة الإمام الغزالي الذي بلغ في التعقيد للتأويل والتفصيل في مراتبه ما لم يبلغ ابن رشد بحيث كان ابن رشد مقتديا به في هذا الفن، فإنه "ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل. فالحنبلي مضطر إليه وقائل به وكذلك الأشعري والمعتزلي مع تفاوت بينهم في الاقتصاد والوسط والتوغل في مواضعه. ومع اتفاق "الفرق على الدرجات الخمس في

[34] المصدر الساق، ص 124، 125.

التأويل: الوجود الذاتي، والوجود الحسي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، والوجود الشبهي"واتفاقهم" أيضاً على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر"[35].

وعلى مذهب الغزالي هذا الذي جعل التأويل جائزا عند قيام البرهان على استحالة الظاهر- أي في بعض المواضع، لا في كل الأمور – سار ابن رشد فاستشهد على أنه "لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل"،[36]وإذا كان الإجماع ظنياً، بآراء الغزالي وإمام الحرمين الجويني (419 – 478 هـ 1028-1085م)، وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل، ونبه على أن للتأويل في اللغة العربية ضوابط حدد ا هذه اللغة، فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية، وذلك عندما قال: "ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة ا ازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام ا ازي"[37].

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع، حيث قال: "أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل"،[38] فما ثبت فيه "الإجماع بطريق يقيني لم يصح" فيه التأويل[39].

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعين مواطن التأويل ومواضعه، فكان "ظاهر الشرع" هو سبيل من سبل التحديد لمواطن "التأويل"، لأنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفّحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد"[40].

---

[35] الغزالي، أبو حامد. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. طبعة القاهرة 1907م، ص 9 – 11.

[36] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 24، 35، 46 .

[37] المصدر السابق ص 32.

[38] المصدر السابق، ص 32.

[39] المصدر السابق، ص 34.

[40] المصدر السابق، ص 32.

ومن ثم خلص إلى أن المقصد من التأويل القائم على قانون التأويل في اللغة العربية هو "الجمع بين المعقول والمنقول"،[41] وليس إحلال المعقول محل المنقول هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب الإسلامي في التأويل:

أ . التأويل جائز.

ب. في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر.

ج. وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في ا از الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.

د. وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ.

هـ. وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها.

و. من أجل الجمع بين المعقول والمنقول، لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما، تجاوزا للآخر أو نفيا له.

ومع كل هذه الضوابط التي أحاط ا ابن رشد قضية التأويل رأيناه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراسخين في العلم، لا يصرح به للعامة، ولا يثبت في الكتب الموجهة للجمهور، حتى ولو كان تأويلاً صحيحا، مستجمعا لشروط التأويل وضوابطه: "فهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور، ومن صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، فليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية فضلا عن الفاسدة، وأما المصرح ذه التأويلات لغير أهلها فكافر"[42].

إذن فإقامة الثقافة العامة، والفكر الجمهوري، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل – كما حدث في التنوير الأوروبي، والنهضة الغربية – كل ذلك، في رأي ابن رشد، كفر من المتأولين أصابوا به من أشاعوا فيهم هذا التأويل!

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ الشريعة، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره، دون تأويل، لأن هذه المواطن، عنده، مما تعلم بنفسها، بالطرق الثلاث للتصديق: الخطابية، والجدلية، والبرهانية. ولذلك "لم نحتج أن نضرب له أمثالا، وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد

---

[41] المصدر السابق، ص 32.

[42] المصدر السابق، ص 51، 58، 59، 61-62، وانظر كذلك **مناهج الأدلة.** ص 244، 245 .

أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، وأنه قصد ذا القول أن يشمل الناس بعضهم من بعض في أبدا م وحواسهم، وأ ا حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط. إن ها هنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهوكفر، و إن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة"[43].

ففي هذا النص يقطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قالوا "بالدين الطبيعي": الذي يهدف إلى أن"يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدا م وحواسهم"، لأن غاية الإنسان عندهم "وجوده المحسوس فقط". وهذا هو عين التأويل عند فلاسفة التنوير الغربيين!

ولقد حدثنا ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة "الاقتصاد في التأويل" وفي جعله "موقف ذهنيا خاصا لا يصرح به المتأول"، إن كان مذهب الصدر الأول للإسلام والمسلمين، وأن التخلي عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة، وإشاعة الفرقة والتكفير في صفوفها، فقال:

"إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل – (التي ثبتت في الكتاب العزيز)- دون تأويلات فيها، ومن كان منهم على التأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإ م لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا. فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعني ظهورا مشتركا للجميع".[44] ذلك أنه لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعد عليه."[45]

---

[43] المصدر السابق، ص 47-48.

[44] المصدر السابق، ص 65.

[45] **مناهج الأدلة**. مرجع سابق، ص 249.

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل، وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالي فيه، على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه لمحل إبداعهما في هذا الموضوع"[46].

ولقد أدرك هذا المذهب الرشدي – في التأويل – الدكتور زكي نجيب محمود، فقال: "إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه. وحتى في هذه الحالات الضرورية سنجد في ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا"[47].

لكن الذين أرادوا "التستر" بابن رشد لإيهام أمة الإسلام المسلمة بأن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي، فقد قفزوا على حقائق هذا المذهب الرشدي وضوابطه، فادعى فرح أنطون "أن التأويل الذي لجأ إليه ابن رشد باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم".[48] وانتقد مراد وهبه رأي زكي نجيب محمود قائلاً: "إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، فيقضي على مقولة التأويل"،[49] وادعى ما ترفضه نصوص ابن رشد التي سبق أن أوردنا طرفا منها، ادعى أن ابن رشد – على عكس الغزالي – قد "أوجب التأويل في كل الأمور."[50] وهكذا وقف مراد وهبه وفرح انطون بعيدا عن فقه آراء ابن رشد والغزالي في التأويل، لأنهما قد انطلقا من تراث "الشرديين اللاتين" لا من إبداعات الغزالي وابن رشد.

ويشهد على تلك الحقيقة – حقيقة رؤية الرشديين اللاتين بحسبانهم امتدادا لابن رشد – تلك الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة مراد وهبه – وهي آراء يستغرب وقوعها من طالب فلسفة ناهيك عن أستاذ فيها – من مثل قوله: إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته.[51]

[46] نرجو أن نوفق لدراسة مقارنة بينهما في هذا البحث من مباحث فسلفتهما، تبديدا لوهم عقلانية ابن رشد و لا "عقلانية" الغزالي!.

[47] أعمال مهرجان ابن رشد. الجزائر 1978م. انظر كذلك مدخل إلى التنوير. ص2.

[48] أنطوان. **ابن رشد وفلسفته**. مرجع سابق، ص 63 .

[49] المصدر السابق، ص 12.

[50] المصدر السابق، ص 151.

[51] المصدر السابق، ص 145.

فابن رشد لم يحاكم، ومحنته كانت لأسباب سياسية، غلفت بأغلفة فكرية.
ثم كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته، وهو – أي الغزالي – كان مضطهدا في المغرب والأندلس –حيث عاش ابن رشد وامتحن –، وكتبه قد أحرقت هناك وظل فكره ممنوعا لسنوات أطول بكثير جدا من سنوات محنة أبي الوليد؟

وإذا كان ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجي فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والشرع، اعتمادا على التأويل الذي سار فيه على القواعد التي أرساها الغزالي، فمن أين أتى مراد وهبه بمقولة إن فصل المقال كتاب "كرسه ابن رشد "للرد على الغزالي"، مثل ـافت التهافت؟[52]، وهذا مما يوحي بغربة الرجل عن هذا التراث الذي يشير إلى عناوينه دون فقه مضامنيه!

إن الرجل – عندما كتب قصة الفلسفة – قد اختزل إبداع أمتنا، في سياق التراث الفلسفي الإنساني، بأقل من سطرين!.

وهو فيما كتبه أخيراً عن ابن رشد كانت عينه على مقولة يريد أن يروج لها، وهي "أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيرا في بزوغ حركتين فلسفيتين في أوروبا، هما الهرمنيوطيقا (علم التأويل) والتنوير"،[53] وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد التأويل التنويري الوضعي الذي ينصب على وجود الله وعالم الغيب، والنبوات، ومبادئ الشريعة، والذي يهدف إلى إحلال "الدين الطبيعي" محل " الدين الإلهي، والذي يلغي "المنقول" لحساب "المعقول"، وصولا إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح. وهي مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد، التي أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات.

حقيقة واحدة أم حقيقتان؟

صحيح أن أسقف باريس أتين نامبيه قد حرم – فيما حرم – في (مارس 1277م) من القضايا الفكرية للرشديين اللاتين" قولهم بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صادقتين، إحداهما دينية إيمانية والأخرى فلسفية عقلية". وصحيح كذلك أن

[52] المصدر السابق، ص 145.
[53] المصدر السابق، ص 138.

القول بالحقيقتين – وليس بوحدة الحق والحقيقة – هو التعبير عن منهاج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم، فهي ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لها دورها النفعي بالنسبة للعامة من الناس الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية برهانية، تخضع للفحص والاختبار اللذين لا تحتملهما المعارف الدينية القلبية الوجدانية، وأن من النافع وجود الحقيقتين، متجاورتين، تجاور الغرفتين المستقلتين، لكل منهما نظامها ومعاييرها وجمهورها. فالحقيقة الدينية اللاعقلية واللاعلمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقة العقلية الفلسفية صادقة بالنسبة للخاصة المدركة لها.

تلك هي الفلسفة الوضعية الغربية، في الحقيقتين، التي بشر ا الرشديون اللاتين، في مواجهة احتكار اللاهوت الكنسي لحقائق عالم الشهادة وعالم الغيب جميعا، وهي التي ورد النص عليها في مراسيم التحريم الكنسية لفكر الرشديين اللاتين.

لكن الزعم بأن ابن رشد من القائلين بثنائية الحقيقة، لا بوحدة الحق،[54] هو ادعاء تنقضه وتفنده الإبداعات الفكرية لهذا الفيلسوف. فالتأويل عند ابن رشد – كما سبق وأوردنا نصوصه فيه– هو السبيل إلى وحدة الحقيقة، وليس إلى تعددها، لأنه موقف من تعدد طرق الناس ومستويا م في التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس سبيلاً لإثبات ثنائية الحق والحقيقة، وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض.

فهو يؤكد على وحدة الحقيقة في الذات الإلهية وفي الشريعة الإلهية، وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، تبعا لتعدد جبلات الناس وطبائعهم، جمهورا وحكماء ومتوسطين بين القبيلين – فيقول: "إنا نعتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأ ا التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي بالله عز وجل، وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية. وشريعتنا قد دعت

[54] المصدر السابق، ص 135، 138، 150–151.

الناس من هذه الطرق الثلاث ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى وذلك صريح في قوله تعالى: ادع ِإلَى سبِيلِ ربك ِبالْحِكْمةِ والْموعِظَةِ الْحسنةِ وجادِلْهم ِبالَتِي هِي أحسن ِإن ربك هو أعلَم ِبمن ضل عن سبِيلِهِ وهو أعلَم ِبالْمهتدِين (النحل:125).[55]

فالحق واحد، والتعدد هو في طرق التصديق ذا الحق الواحد.

ولأن الحق واحد في ذاته، والمعاني واحدة في نفسها، ضربت للجمهور مثالات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة، دون تعدد للحق أو المعنى. فالمثالات سبل لإدارك الحقيقة الواحدة، التي يدركها البرهانيون دون مثالات: "وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يكن تصورهم إياها دو ا ،قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضربت مثالا ا."[56]

فالمعاني واحدة، والحق واحد، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون ا ذا ا دون مثالات.

والتمايز بين الناس –حكماء وجمهورا ومتوسطين بينهم– ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق من ذات الحقيقة دون الآخر، وإنما هو في "القدر والنصيب" الذي يستطيع إدراكه كل فريق من الحقيقة الواحدة: "فالطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، والتي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمد ا الصحابة، تنحصر في جنسين: دليل العناية، ودليل الاختراع. ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيا ما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبينة على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. والعلماء ليس يفضلون الجهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال

---

[55] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 30-31.

[56] **مناهج الأدلة**. مرجع سابق، ص 191.

الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإ م إنما يعرفون من أمرها أ ا مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. أما مثال الدهرية في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثاله من أحسن مصنوعات فلم يعترف أ ا مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته"[57].

فالحقيقة في طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع، جمهورا وعلماء، والتفاوت إنما هو في تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة – دليلي العناية والاختراع. كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة، والتفاضل بين مستويات العارفين ا هو في كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة. ففي الكثرة والتعمق يكون التفاوت والتمايز إلى الفرقاء "في معرفة الشيء الواحد نفسه"، بعبارة أبي الوليد القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها، والنسب المدركة منها، وعمق الإدارك لها.

وابن رشد عندما مايز في تآليفه بين الكتب التي توجه إلى الجمهور – مثل مناهج الأدلة – وتلك التي وجهها إلى الحكماء – مثل فصل المقال – لم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين ذه الكتب كما فهم الكثيرون من عباراته، وإنما أراد – في مناهج الأدلة – مخاطبة الجمهور، المعتقد خطأ، مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة، وذلك لإثبات أ ا لا تخالف الحكمة، كما أراد في – فصل المقال – مخاطبة المنتسبين إلى الحكمة المعتقدين خطأ مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهم أصول الحكمة، وذلك لإثبات أ ا لا تخالف الشريعة. فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء، والبدء معه بعرض الأصول التي ينحاز إليها، نابع من تحيز كل فريق، أحدهما لأصول الشريعة والثاني لأصول الحكمة، مع توهم التعارض بينهما، وذلك وصول بالفريقين، كلا من نقطة انحيازه، إلى إثبات الحقيقة الواحدة وهي تآخي الحكمة والشريعة دائما وابداً.

وفي نص حاسم لهذه المسألة التي لعبت دورا كبيرا في شيوع قول ابن رشد بتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور، وتميز الكتب التي يخاطب ا كل فريق، يقول أبو الوليد "فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى، أن الشريعة مخالفة للحكمة

[57]المصدر السابق، ص 150-153.

أ ا ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرّف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. و لهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب (أي مناهج الأدلة) أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشبه مطابقة للحكمة مما أُول فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن إلى وضع قول، أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة"[58].

فمعنى أن كتاب مناهج الأدلة موجه إلى الجمهور، هو أنه رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة، يعرض أصول الشريعة، ليثبت أ ا لا تخالف الحكمة. ومعنى أن كتاب فصل المقال موجه إلى المنتسبين إلى الحكمة، أنه رد على شبها م التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة، وذلك بعرض أصول الحكمة وإثبات أ ا غير مخالفة للشريعة.

والحقيقة واحدة. والحق لا يتعدد في كل الحالات، وعلى اختلاف أصناف فطر المخاطبين.

فالقصد من "التأويل"، عند ابن رشد، هو"الجمع بين المعقول والمنقول"[59] لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها.[60] فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس لتعدد الحقيقة، والتأويل جامع بين الفطر وليس معددا للحقيقة.

---

[58] المصدر السابق، ص 184-185.

[59] **فصل المقال**. مرجع سابق، ص 32.

[60] المصدر السابق، ص 33-34.

و"إن مبادئ الشريعة، مثل الإقرار بالله، وبالنبوات، والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، تفضي جميع أصناف طرق الدلائل –الخطابية والجدلية، والبرهانية- إلى معرفتها ، فتكون ممكنة للجميع"[61].

ولا يجوز التأويل في مبادئ الشريعة" لأن التأويل هو عمل العقل في الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى ا از – وفق قوانينه – ، وهذه "المبادئ أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، وواجب كل إنسان أن يسلم ا ويقلد فيها" فحقائقها لا تتعدد ـ لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل، ولعجز العقول عن أن تدرك "كيفية وجودها لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية"، لا تستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع "بأصناف طرق الدلائل[62].

تلك هي حقيقة "الرشدية الإسلامية، التي عبرت عنها إبداعات ابن رشد الفكرية إذا نحن قارناها "بالرشدية اللاتينية"، التي ألصقت مقولا ا، زورا و تانا بفسلوفنا الإسلامي، إبان الصراع الذي خاضته الكنيسة الأوربية ضد "الرشديين اللاتين".

وإذا كان التزوير، الذي استظل باسم ابن رشد – في القرن الثالث عشر الميلادي– لينسب إليه نقيض فلسفته، إنما يعد اغتيالاً لإسلامية فيلسوفنا، فإن هذا التزوير يعود اليوم على أيدي دعاة التنوير – الوضعي والمادي الغربي– محاولا اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد مرة أخرى، وذلك عندما يزعمون أن "الرشدية اللاتينية" هي حقيقة فلسفة ابن رشد، وأنه هو المؤسس للتنوير الوضعي العلماني اللاديني، الذي تبلور في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فهم يتوسلون "بالتزوير" لنبتلع طعم "التنوير الغربي"، الذي يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامي في التقدم والنهوض!.

وإذا كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض "الرشدية الإسلامية" مع مقولات "الرشديين اللاتين"، فلعل في الإشارة إلى معالم المقولات التنوير الوضعي والمادي الغربي، التي استخلصناها من كتابات فلاسفته كما عرضها دعاته، ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس أبن رشد لهذا التنوير .

إن من أبرز مقولات التنوير الغربي:

---

[61] المصدر السابق، ص 45-46.

[62] **افت التهافت**. مرجع سابق، ص 124– 125.

1. إن الإنسان حيوان طبيعي –اجتماعي-، فهو جزء من الطبيعة وهي التي تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه الى الله. فليس خليفة الله، خلقه وكرَمه بأن نفخ فيه من روحه، وفضله على سائر المخلوقات. وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما.

2. حصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعة المحسوسة لا العالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة.

3. الوقوف، في الدين، عند "الدين الطبيعي"، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل لا "الدين السماوي" المتجاوز للطبيعة، واعتبار الشعور الديني مزيجا من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروفه المؤلمة .

4. تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل دون سند من الوحي، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا العقل وحده.

5. إحلال العلم محل الميتافيزيقا، وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة "النقلية" و "الوجدانية".

6. النظر إلى الفكر على أساس أنه وظيفة الدماغ، فالدماغ يفرز الفكر، كما تفرز الكبد الصفراء ، و ليس هناك نفس في الإنسان .

7. إثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فلإنسان هو مقياس المطلق .

8. استنباط الأخلاق من الطبيعة. وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية. مع جعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية (المادية) على المفاهيم الخلقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا، ومن ثمرات خبرتنا وهي مستندة إلى الحالة الفزيقية.

9. إحلال "الاجتماعية" محل "الدينية" سبيلا لتحقيق السعادةة الدنيوية- بالعاطفة والشهوة – فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان، وهو المسؤول عن سعادته.

10. رد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية، وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية أو خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية[63].

تلك هي "الوصايا العشر" للتنوير الغربي، الوضعي العلماني، كما صاغها فلاسفته، وعرضها دعاته، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم اغتيال إسلامية

[63] **مدخل إلى التنوير**. مرجع سابق، ص 25-70.

الفلسفة الرشدية ليتسللوا بهذا "التنوير اللاديني" إلى عقول الأمة المسلمة، تحت ستار اسم الفيلسوف المسلم، المتكلم الفقيه، والقاضي، والطبيب أبي الوليد ابن رشد[64].

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل نـزيه بين فكر أبي الوليد، الذي وفق بين الحكمة- الإصابة- في غير النبوة – والشريعة – الإصابة في النبوة، انطلاقا من أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الكتاب والحكمة جميعا ؟ والذي فلسف علم الكلام الإسلامي، وبرهن بالنظر العقلي على صدق الإيمان الإسلامي؟ كما فلسف – بوصفه فقيها مالكيا- اختلاف اجتهادات الفقهاء المسلمين؟ وقاضي القضاة، الذي عاش حياته يقضي بين الناس بشريعة الإسلام ؟.

هل من علاقة حقيقية، أو حتى متخيلة، يمكن أن تقوم بين فكر أبي الوليد والخيار الحضاري الغربي، المؤسس على التنوير الوضعي العلماني؟

أم أن الموقع الفكري لفيسلوف قرطبة هو كما رآه بحق الإمام محمد عبده: "فيسلوف إلهي، مذهبه إلهي، قاعدته العلم"؟

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن هذا السؤال.

وأن تكون المكانة الفكرية البارزة والراسخة لابن رشد في النسق الفكري الإسلامي قد نفضت عنها غبار المتغربين وشبهات أصحاب الشهوات!.

والله من وراء القصد، منه نستمد العون والتوفيق.

[64] المصدر السابق، ص 134-135-138.

الإصلاح والمصلحة والتصالح

(دراسة في الأسس المعرفية للمصالحة العربية)

نصر محمد عارف*

تنبع أهمية الدراسة المعرفية للظواهر أو القضايا السياسية، خصوصا المستقرة منها، من كونها تركز، بصورة أساسية، على تحويل البحث إلى ما وراء السؤال Meta–question، ومن ثم التساؤل عن كيفية الوصول إلى تلك المعرفة التي أدت إلى إثارة السؤال، أو قدمت الإجابة عليه، فكثير مما نعرفه، أو ندعي معرفته، لم يتم البحث في ما ورائياته المعرفية. فقد نعتقد بحكم العادة أننا نعرف هذا الشيء أو تلك الظاهرة، دون أن نقدم ما يسوغ لنا تصديق أن الحقائق أو الظواهر التي نعرفها هي حقاً حقائق أو ظواهر، أو أننا حقا نعرفها. فكثيرا ما تشيع مقلات بعينها حول ظاهرة معينة، وكثيرا ما تتحول تلك المقولات، التي قد لا تكون بحد ذاتها معرفة حقيقية بل قد تكون توهما، إلى حقائق مستقرة بحكم العادة والشيوع والإلحاح في الذهن، دون أن يثار أي تساؤل حول المقولة الأولى أو حول الحقيقة وطبيعتها أو حول كيفية الوصول إليها ومعرفتها، وعلاقة العارف بالمعروف والذات بالموضوع[1].

ودراسة الظواهر السياسية العربية لا تخرج في كثير منها عن هذا الإطار، فعادة ما تسود مقولة أو مجموعة مقولات لا تصدر عن الواقع ولا تعبر عنه أو تتواءم معه، ولا تصدر عن مطلق متجاوز للواقع، ثم تتحول هي ذاتها إلى واقع ومطلق وحقيقة، تبنى عليها وتستمد منها حقائق أخر. وهكذا يتولد بناء معرفي لم

---

* محاضر بقسم العلوم السياسية في جامعة لقاهرة – مصر، دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة، 1995م.

1 حول هذه القضايا راجع على سبيل المثال:

George Chatalain. *Epistemology and Skepticism* (Illinois: Southern Illinois University Press – 1991 pp. 1-12. Gerd Buchdahl. Metaphysic and the Philosophy of Science (Oxford Basil Blackwell, 1969) pp. 1-5.

يثر أي تساؤل حول أي مرحلة أو أسسه، ولو أثير مثل هذا التساؤل لوجدت حقائق أخرى أو حديث تعديل في الحقائق المتعارف عليها. وفي كل الأحوال، فمن المتوقع أن لا تكون الصورة كما هي.

و في هذا البحث سيتم التركيز بصورة أساسية على تحليل المفهومين الأساسيين: المصالحة، والعربية تحليلا معرفيا وليس لغويا واصطلاحيا فحسب، وذلك انطلاقا من أن المفاهيم تظهر حالة أي حقل معرفي. فهي نظريات بالقوة وأعصاب النظريات وأسسها بالفعل، وهي الموجه لأي حقل علمي، وتحليلها يعد تحليلا للحقل المعرفي نفسه لأ ا ليست كلمات، وإنما هي معان مرجعية وأدوات لجمع الحقائق وحاويات للمعلومات[2].

فجميع حقائق الكون وظواهره الطبيعية والاجتماعية والإنسانية لا يقترب منها الباحثون ولا يمسكون ا في ذا ا، وإنما تتم رؤيتها والتعبير عنها والتعامل معها من خلال أسماء تطلق عليها في أجزائها ومكونا ا وكليا ا، أو على العلاقة بين الأجزاء والمكونات، أو بينها وبين ظواهر وحقائق أخرى، وهذه الأسماء هي المفاهيم. ومن ثم فالمفهوم في أحد أبعاده هو اسم الحقيقة أو الظاهرة التي تعرف به، وبه يعبر عنها، ولا يجوز النظر إليه دائماً في تكوينه اللغوي فحسب، بل لا بد من إدماج مدلولاته الواقعية مع دلالاته اللغوية.

ولذلك فإن مفهوم المصالحة يستدعي، معرفياً، أن هناك حالة تصارع بين أطراف، عوامل التوافق والتشابه بينها أكثر من عوامل الخلاف. وعليه فالرجوع إلى التفاعل والتعاون وتجاوز حالة الصراع أقرب إليها من أن يتناسى بعضها بعضا، وتسعى لتحقيق مصالحها في أطر سياسية ودولية أخرى. وهذه الأطراف تسعى للمصالحة إداركا منها لطبيعة مصالحها، وتلاقي هذه المصالح أو توافقها بعضها مع البعض الآخر، بحيث لا يتم تحقيق مصالح يستلزم أن يكون تحديدا

---

[2] انظر
Paolo Zannoni. “The Concept of Elite” European Journal of Political Research. (6) 1978, pp.1-5 Giovanni Sartori, “Concept Misformation in Comparative Political”, The American Political Science Review. vol. 64, no .4 December 1970. p1052.

واقعيا لمصالح حقيقية لشعوب، وليس لجماعات أو نخب سياسية، وحتى يكون الإصلاح تعبير عن مصالح حقيقية لهذه الشعوب، لا بد أن يكون تعبيرا صادقا عن مصالح حقيقية، وليس رؤية فردية لحاكم معين أو نخبة بغينها.

وسنحاول في هذا البحث تحليل هذه المفاهيم الثلاثة: الإصلاح والمصلحة والتصالح، من منظور معرفي لا يقف عند ما هو قائم بالفعل، وإنما يبحث في الماورائيات، ويحلل كيف تم الوصول إلى ذلك المفهوم أو تلك الظاهرة، ويفترض الشك المعرفي في الأطروحات والمقولات السائدة،ويتعمد تفكيكها وإعادة تركيبها. وفي كل ذلك يسعى إلى طرح إشكالات إثارة تساؤلات، وليس تقديم إجابات أو تقرير حقائق، وبالتالي فإن كل ما يرد في هذا البحث هو من هذا القبيل وإن ورد بصيغة التقرير اللغوية، إلا أنه في مضمونه يسعى لإثارة السؤال وما وراء السؤال، ويدفع للبحث والتفكير وإعادة التفكير في كل ما هو مستقر متعارف عليه من مقولات حتى نصل إلى تحقيق أقرب صورة للحقيقة، أو تكثيف الضوء الكاشف لها، أو السير خطوة في الطريق إليها.

لماذا المصالحة العربية؟

لعل الظرف التاريخي الذي نتجت عنه الدعوة العربية يثير تساؤلا أوليا، هو: لما ذا يجب أن تتم المصالحة بين الدول العربية؟ لماذا لا تدخل إسرائيل أو تركيا مثلا؟ وقد تحالف بعض هذه الدول مثل تركيا مع بعض الدول العربية في حرب الخليج الثانية، وتعرض بعضها، لهجوم العراق، كما في حالة إسرائيل. لما تقتصر المصالحة على الدول العربية، ونتائج الظرف التاريخي ومؤشراته تجعل الشقاق بين بعضها والبعض الآخر أكثر مما بينها وبين إسرائيل وتركيا؟

إن طبيعة هذا السؤال توليدية تستدعي إطاراً معرفيا يسوغ طبيعة العلاقة بين الدول العربية وما بينها من وشائج وروابط ووحدة تجعل منها كيانا مستقلا متميزا عن الأطراف الأخرى، وإن تلاقت بعض مصالح الدول العربية مع بعض الدول غير العربية في لحظة تاريخية معينة وفي ظرف تاريخي محدد. ولكن هذا التلاقي يأتي على مستوى العرض لا الجوهر، والمكتسبات لا المكونات. ومن شأن ذلك أن يثير التساؤل للبحث حول هذه الطبيعة الوحدوية للكيان العربي التي تجعل منه كيانا اجتماعيا حضاريا متميزا عما يحيط به من دول وكيانات جماعية،

وإن تلاقى معها في بعض الخصائص التكوينية أو الأوضاع السياسية.[3] وقد يكون للبحث في أسس هذا الكيان ومكوناته نتائج تنطبق على الواقع العربي الحاضر بقدر من خلخلة المسلمات وإبطال مفعولها وهز شرعية الوجود وإثارة التساؤل حولها، كما يأتي بيانه:

أ. إن طبيعة نشأة هذا الكيان العربي طبيعة معرفية، فلم ينشأ من خلال حركة قومية عنصرية سعت لتوحيد أبناء عرق معين في إطار دولة واحدة، مثلما حدث مع بسمارك في ألمانيا، ولم ينشأ بفعل ثورة طبقية، أو انقلاب عسكري، وإنما نشأ نتيجة فكرة وإطار معرفي ارتبط بظهور الإسلام وخروج عرب الجزيرة ذوي الولاءات القبلية المتشرذمة يحملون رسالة تحريرية استيعابية تنسخها، وإنما تستوعبها في إطار كلي يقوم على الوحدة من خلال التنوع.

ولذلك كانت وحدة العرب من المحيط إلى الخليج وحدة ثقافية أنشأ ا وحافظت عليها اللغة العربية وما صاحبها أو حملته من أنساق ثقافية تبلورت أساساً في إطار الإسلام بوصفه عقيدة وخضارة وثقافة، فأصبحت الثقافة والتعليم والعلم عناصر هذه الوحدة ومكونا ا، وإن تعددت الدويلات أو الأطر السياسية التي لم تعرف الحدود والجوازات والجمارك والسيادات المصطنعة. وقد صحب ذلك توحيد اقتصادي ارتبط بالأسواق وتبادل المنتجات بين البلاد العربية قاطبة، فأصبحت العوامل الثقافية ثم الأبعاد الاقتصادية.

وبالتالي مجمل الفعاليات الاجتماعية، اساسا لهذه الوحدة وحافظا لها في الوقت نفسه، ومظهرا يدعم وجودها واستمرارها[4].

ب.لم يعرف الكيان العربي نظما للحكم تقوم على عنصرية معينة أو حدود جغرافية ثابتة. فلم يكن نظاما فرضه غالب على مغلوب، أو نظاما قوميا عنصريا

---

[3] حول مفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري العربي بوصفه تكييفا لماهية المنطقة العربية يتجاوز الشرق أوسطية والإقليمية والقومية راجع:

أبو الفضل، منى. "مدخل في دراسة النظم السياسية العربية"، ج أ، محاضرات مطبوعة لطلبة السنة الرابعة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلم السياسية، 1983، ص 5- 7.

[4] راجع في ذلك

طربن، أحمد: **التجزئة العربية كيف تحققت تاريخيا.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1987م، ص21– 23.

بالمعنى العرقي للقومية، وإنما كان نظاما استقطب ولاء الناس لأنه أعطاهم المزيد من الحريات المدنية إلى جانب ما حصلوا عليه من حريات دينية واجتماعية واقتصادية، وحمل من عناصر المرونة ما تفاعل مع النظم والتقاليد القديمة لشعوب المنطقة، فأبقى عليها وطورها[5].

ج.لم يعرف التاريخ العربي مفهوم الدولة بالمعنى الحديث الذي يعني الثبات والاستقرار والاستمرار والسيادة لشعب معين في إقليم محدد تحت إدارة سياسة معينة. بل عرف على العكس من ذلك، مفهوم الدولة بمعنى تداول النخب الحاكمة بما يصحب ذلك من توسيع أو تضييق لنطاق الإقليم المحكوم، واتساع أو انكماش قاعدة الشعب المحكوم، لذلك أطلق مفهوم الدولة على نظام الحكم، أو العهود السياسية، أو النخب الحاكمة، فكانت الأموية والعباسية والطولونية والإخشيدية والأيوبية والفاطمية والمرابطية والموحدية والمملوكية والعثمانية ... الخ. وتعددت العواصم، وجرى تداول مركز الدولة من إقليم لآخر ومن عاصمة لأخرى، دون أن تكون هناك مركزية للحكم بالمعنى الحديث، ودون أن يكون هناك محتلا غاصبا سيطر عليها، وإنما كانت هناك صيغ سياسية تختلف كثيرا عما هو معروف الآن في نظم الحكم، وعما كان معروفا في الامبراطوريات القديمة[6].

د. إن التجزئة التي يعيشها الكيان العربي منذ اية الحرب العالمية الثانية لم تكن نابعة من إرادة شعوبه، ولم تتكون هذه الأقطار بمقتضيات طبيعتها التي تنم عن خصائص تكوينية فيها، وإنما تكونت طبقا لمعاهدات واتفاقات أطراف استعمارية أوربية.[7] ومن ثم فإن هذه الأقطار أو الدول لم تكن تعبيرا عن إرادة الشعوب وتجسيدا لها، بل كانت ضد إردا ا لأ ا جاءت من قبل المحتل المستعمر الذي قسمها طبقا لمصالحه أو لتحيزاته أو لأهدافه المستقبلية، ولذلك كان من نتيجتها الآثار التالية:

5المرجع السابق، ص 21.

[6] حول مقارنة الكيان العربي بالإمبراطوريات الأخرى وطبيعة هذا الكيان، راجع: منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص96– 103.

[7] أحمد طربين: مرجع سابق، ص 13، كذلك انظر: منير شفيق: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر: قضايا التجزئة والصهيونية، التغريب والتبعية، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1987 ص 117 – 128.

1. إن هذه الحدود لا تتطابق مع الخصائص الاجتماعية، أو الثقافية الفرعية، أو العرقية، لأي من الدول العربية، بما فيها مصر والعراق وسوريا بوصفها مهدا لحضارات قديمة مستقرة. فالسكان الذين يقيمون علىجانبي حدود الدول يمثلون حلقات وصل واتصال بين الدول العربية، فلا هم إلى هذه الدولة ولا إلى تلك، لأنه ليس هناك واقعيا كيان اجتماعي ثقافي تاريخي لهذه الدولة أو تلك، فمصر الفرعونية لم تكن تشمل سكان صحرائها الغربية الذين لم يكونوا جزءاً من ثقافة وادي النيل، وكذلك شأن العراق مع الأكراد.

2. نتيجة لما سبق ولعدم قيام الحدود بين هذه الدول على أسس طبيعية تصور الواقع الجغرافي أو التااريخي أو الاجتماعي، كانت مشكلة الحدود المشكلة الأهم والأكثر تعقيدا، وكان الصراع حولها أساس معظم الصراعات، ولذلك عدها أحمد يوسف أول المصادر البنيوية للصراعات العربية – العربية[8].

3. إن شرعية وجود هذه الدول محل شك ونقاش دائما، فلم تستقر بعد شرعية الدولة بوصفها دولة. وإن كان نظامها السياسي يكتسب نوعا ما من الشرعية، فالدعوة إلى الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية أو الوحدات الإقيلمية جميعها تعبر عن عدم اعتراف كامن بشرعية الدولة القطرية، كما أن الادعاءات المتبادلة حول الحدود تفت في شرعية إطار هذه الدولة الإقليمي وحيزها الجغرافي، فتفجر العديد من الصراعات الثنائية بين عدد من الدول العربية، حتى لا تكاد توجد دولة عربية واحدة ليست لها مطالب إقليمية تجاه أحد جيرا ا أو تجاه هؤلاء كلهم .

هـ. ما المرجعية التاريخية للدول العربية؟ هذا السؤال يترتب على التحليل السابق، حيث يثور التساؤل معرفيا حول النقطة التاريخية التي تعد مرجعية لهذه الدول، وذلك إذا تجاوزنا عمليات الإسقاط التاريخي المتعمد والساعية إلى تمزيق الأقطار العربي وتجزئتة وتفتيته ليتكيف وفقاً لمقاسات صغيرة تتناسب مع هذه الأقطار التي تفتقد المرجعية التاريخية. فأين يبدأ تاريخ الدول العربية المختلفة

[8] أحمد، يوسف أحمد. "النظام الدولي وأزمة الخليج"، في: الانعكاسات الدولية والإقليمية لأزمة الخليج، تحرير: أحمد الرشيدي. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، 1991، ص 214.

بحدودها الدولية القائمة؟ سؤال ليس له إجابة قبل الحرب العالمية الأولى على أحسن تقدير ، إذ معظمها برز إلى الوجود بعد الحرب العالمية الثانية.

وتجب التفرقة هنا بين وجود مسمى إقليمي لكيان يدعى الجزائر مثلا وتفصيل حدود دولة من نقطة كذا الى نقطة كذا. وحتى بالنسبة لمصر والعراق وسوريا بوصفها حضارات قديمة، فقد وجد الكيان إلا أنه يفقد بالصورة الحديثة القائمة الآن،المرجعية التاريخية. فمصر مثلا، هل هي وادي النيل أو وادي النيل ومعه الشام والحجاز، أو وادي النيل ومعه جزء من ليبيا أو معه السودان؟ فالأمر إذن أمر كيان متحرك في بيئة كيان أكبر، ولم يكن يعني في أي لحظة الانفصال الحضاري والاجتماعي، وإن كان يعني في بعض المراحل الاستقلال السياسي، بمعنى استقلال الحاكم في الاستمرار في الحكم أو توارثه. وفضلا عن افتقاد معظم هذه الوحدات الفرعية للكيان العربي للشرعية التاريخية، فإن مصادر الشرعية الجغرافية تم تحديدها في اتفاقيات بين دول أوربية أو بين دول أوربية والدولة العثمانية في طور ا يارها. ومن ثم تصبح مصادر المشروعية الجغرافية عند ترسيم الحدود في يد من صنع هذه الوحدات، أو ساهم في صنعها. وهذا الأمر لا يعني فقدان أي دولة عربية لشرعية وجودها أمام الدول الأخرى، فالجميع في ذلك سواء، وإنما فقدان الشرعية التاريخية أمام الأمة بوصفها كائنا تاريخيا، ومن ثم لا يمكن الاحتجاج بذلك من قبل دولة ضد دولة أخرى.

وبذلك فإن الحكمة في تحديد نقطة التاريخ المرجعية في معالجة قضايا الواقع العربي وإشكالاته مسألة في حاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، لأنه لا توجد أي حقيقة معرفية نابعة من الواقع الاجتماعي أو التاريخي أو الجغرافي أن الثقافي تمثل تسويغا علميا لاتخاذ نقطة تاريخية معينة، نقطة بدء مرجعية، ما عدا نقطة التكوين والإنشاء لهذا الكيان أو الانتماء والدخول فيه .

المصالح العربية ... كيف؟

إن كيانا هذه طبيعته منقسم إلى وحدات فرعية اتخذت صورة الكيانات المستقلة ذات السيادة في ظل واقع دولي تحكمه مبادئ معينة عرفت بالشرعية الدولية، وتثور من حين إلى آخر بين هذه الكيانات الفرعية نزاعات تؤدي إلى الصراع ومن ثم التشرذم، تتلوها دعوات وعواطف جامحة للمصالحة ورأب

الصدع ولّم الشمل، إلى آخر ذلك من عبارات عاطفية تصور المكون الوجداني لهذه الأمة. إن كيانا مثل هذا لا يمكن النظر إلى المصالحة بين وحداته من منظور مصلحي (برجماتي) أو مؤقت زمنيا، وإنما لا بد من التركيز على الأبعاد البنيوية التي تحقق فعلا مفهوم المصالحة بكامل معانيها ودلالا ا، دون الاقتصار على الأبعاد الشكلية النابعة من قيم ا املة وأعرافها، أو من النفاق.

إن تحقيق هذه المصالحة يستلزم أن يقوم على اساس من تحقيق المصلحة للكيان العربي كله، وللوحدات المكونة له، ولأطراف الخصومة أو الصراع فيه. وتحقيق هذه المصالحة على المستويات المختلفة يتطلب، بداية، تحقيق المواءمة والتوازن بين مصلحة الكيان ومصلحة وحداته، بحيث لا تطغى إحدى المصلحتين على الأخرى، فيصير الحل مؤقتا ويسكن الصراع ليعود أكثر عنفا.

ولن تتحقق المصالحة إلا إذا كانت المؤسسات المنظمة لهذا الكيان العربي وآليا ا وأدوا ا صالحة. أما بالنسبة للإرادات السياسية المعبرة عن الوحدات الفرعية لهذا الكيان فلا يدا من الإصلاح على مستوى نظم الحكم في الدول العربية، حتى تتحقق لها المشروعية، والشرعية، وتنال الرضا والقبول من رعاياها، وتتمكن من تحقيق رغبا ا وطموحا ا ومصالحها بطريقة علمية صادقة. كذلك لا بدا من تحقيق الإصلاح على مستوى الفعاليات والأطر الكلية للكيان العربي، حتى تستيطع أن تظهر التوازن الحقيقي لمصالح ا موع العربي، بحيث لا تعطى فرصة لمن يتبع قوى خارج الكيان، أو يطمح لتفتيته من الداخل، وذلك عبر أطر تنظيمية ومؤسسات معينة.

وهذه المفاهيم الثلاثة: الإصلاح Reform والمصلحة Interest والتصالح أو المصالحة Reconciliation، مختلفة الجذور اللغوية في الإنجليزية وغير موحدة الدلالة فيها، ولكنها في اللغة العربية مشتقة من جذر لغوي واحد هو (صلح)، وجميعها تعني إزالة الفساد، والقضاء عليه، والعودة إلى ضده، وهو الصلاح. فالإصلاح نقيض الإفساد، وهو كذلك يعني إبعاده وإزالته، والمصلحة ضد المفسدة، والتصالح هو إصلاح ذات البين. ومن ثم فجميع هذه الألفاظ تعطي

دلالة واحدة هي إزالة الفساد والقضاء عليه،[9] فوحدة الدلالة تعطي إذن معنى التلازم والترابط. فالمصالحة تستلزم الإصلاح لتحقيق المصلحة.

وقبل الدخول في تفاصيل المفاهيم الثلاثة ينبغي التركيز على مجموعة من القضايا الأساسية:

أ. إن مفهومي الإصلاح والمصلحة من المفاهيم ذات القابلية للتلون بالعقائد والنـزعات الفكرية المختلفة. وتجنبا لذلك، فإن تناولها في هذا السياق سيقتصر على الأبعاد المعرفية والمنهجية فحسب دون الانحياز إلى نظرية معينة في الإصلاح.

ب. إن طرح هذين المفهومين: الإصلاح والمصلحة، ينبغي أن يكون محل نقاش وتحاور دائم للوصول إلى صيغة مثلى لتجسيدها في صورة تظهر حقيقة المجتمع وتوجهاته الفكرية والثقافية دون افتئات على واحد منها، ودون تجاوز أو تجاهل لطبيعة التنوع والتعدد في التوجهات الثقافية، مع المحافظة في الوقت نفسه على الهوية العربية وثقافتها وقيمتها الكلية.

ج. سيتم تناول هذين المفهومين على مستويات ثلاثة هي:

1. البيئة الثقافية للجماهير مع التركيز على الطبقة المثقفة.

2. طبيعة العلاقة التي تربط الحاكم بالمحكوم أو الدولة بالمجتمع.

3. طبيعة العلاقة التي تربط النظم العربية في إطار فعاليات العمل العربي المشترك.

الإصلاح

الإصلاح من المفاهيم والعمليات السياسية التي دارت حولها نظريات وفلسفات، وتعددت بشأنها الكتابات، واختلفت عندها الآراء والتسميات، فتارة يسمى تغييراً، وأخرى إصلاحاً هيكلياً. وفي كل الأحوال فالمحور هو إزالة أوجه الفساد وعناصره وأسبابه، والعودة بالأمور إلى السير الطبيعي التلقائي، الذي يجعل الظواهر تنمو تلقائيا وباضطراد، معبرة عن نفسها بأسلوبها وفي سياقها من خلال عملية قاصدة تقوم على إحداث تعديل جوهري متعمد يقضي على عوامل الإفساد أو التعويق، ويتيح الفرصة لعمل آليات التطور التلقائي المطلوب.

[9] انظر: ابن منظور. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف، 1979م، ص 2479.

وتتعدد مداخل التغيير وتتنوع وتتباين فيما بينها، فهناك المدخل السياسي وهناك المدخل الاقتصادي، وهناك المدخل الاجتماعي ...الخ. وفي جميع هذه المداخل يكون التغيير بإحداث تأثير على السلوك أو العمل يستلزم أن يسبقه تغيير في الإدراك أو المعرفة. وطبقا لمراتب هذا الإدارك عند الإنسان يكون مستوى التغيير وآلياته، فالإدارك أو المعرفة الإنسانية قد تكون أولا على مستوى الفكرة، وثانيا على مستوى المفهوم أو المدرك، وثالثا على مستوى الاعتقاد أو الشعور الباطني. وعليه فإن ارتباط السلوك يتعمق ويصبح تلقائيا وأكثر رسوخا كلما تصاعدنا مع مستويات الإدارك، ومن ثم يكون إحداث التغيير أكثر صعوبة وأطول زمنا. فالسلوك المرتبط بالفكرة أيسر في تغييره من ذلك النابع من مفهوم مستقر، أما السلوك المرتبط بالاعتقاد فإنه أصعبها جميعا، وقد تكون من أساليب التعامل معه تركه، لَكُم دِينكُم ولِي دِينِ (الكافرون:6)[10].

ويفترض أن يكون محور الاهتمام في عملية التغيير المستويات التالية:

أ. البنية الثقافية (المعرفية).

إن البنية الثقافية المعرفية أهم المستويات وهي نقطة الأساس، ففيهما تتحد أهم عوامل التغيير وأبعاده كافة. فتغيير المدركات والمفاهيم وطرق التفكير مقدمة ضرورية لإحداث الإصلاح في الواقع العربي، وذلك لأن نشأة الكيان العربي الأول ارتبطت بعملية تنشئة ركزت على التغيير المعرفي الثقافي[11]،وأصبحت في مقام القانون الاجتماعي إِن الله لا يغير ما بِقَومٍ حتى يغيروا ما بِأَنفُسِهِم (الرعد: 11) ومن أهم المحددات المعرفية التي تستحق الاهتمام في البينة الثقافية ما يلي:

1. سيطرة فلسفة الشعر على منهج التفكير العربي في أغلبه، وذلك لأن ثقافة العربي تمحورت في معظم مراحلها حول الشعر بوصفه أداة بيان ومجال إبداع وتفاعل بين العقل الخالص والوجدان، ومن ثم تكونت عقلية تناقض العقلية

---

[10] انظر بالتفصيل، محمد، عمي جمعة. "فلسفة مناهج التغيير"، ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر، وزارة الأوقاف، الكويت، 24- 26 يناير 1994، ص 11-12.

[11] أبو الفضل، منى. **الأمة القطب**. القاهرة: بدون ناشر،1982، ص 73–80.

العلمية في معظم أبعادها. فالشاعر صانع الواقع الذي يردي ولا يقبل بما هو موجود، فإيجاد صورة جديدة للحياة في مكونا ا وعلاقا ا أمر أيسر لديه من فهم الصورة القائمة فعلا والقبول ا والتعامل معها، وذلك عكس طبيعة العلم الذي يصوب نظره إلى الواقع، ويسعى للاقتراب من الحقيقة فيه، وتكثيف الضوء الكاشف لها. فالمثقف العربي، في الغالب، هو شاعر، وإن بلغة العلم وجفافه ومصطلحاته، يسعى إلى صنع واقع على مزاجه الخاص، بل يحاول أن يكتب تاريخا يعطي امتدادا زمنيا لهذا الواقع. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى فقدان أرضية التحاور الفكري، المؤدي إلى الاتفاق حول قواعد مشتركة.

2. الثنائية (Dualism) في التفكير، إذ عادة ما يكون المثقف العربي حديا في توجهاته المعرفية، فلا يرى الأمور إلى على طرفي نقيض، فإما تقليدية أو تقدمية، وإما أصالة أو حداثة، وإما قومية أو إسلامية، وإما محافظة أو ثورية الخ ... فهي ثنائيات استنفدت طاقات العربي في العصر الحديث، وأدخلته في صراعات داخلية، ووزعت الأمة فرقا وشيعا فتتت الجهد العربي وأحدثت من الفواصل والحواجز ما يحول دون التواصل والتفاعل والتوحد.

3. الحدية والإطلاق سواء كانت طبيعة الشيء مطلقة أو نسبية، فدائما رأي المتحدث صواب لا يحتمل الخطأ، على عكس ما قاله أبو حنيفة النعمان. وعادة ما يتحدث المثقف العربي باسم الجماهير كلها، وعادة ما تكون الحقيقة الامطلقة ممسوكاً ا ومنـزعا عنها قداستها، وهي في يد هذا الفريق أو ذاك، وغيره لا يحيط بشيء منها، ولذلك فالطرف الآخر دائما خائن أو عميل أو جاهل أو رجعي أو محافظ أو ظلامي أو سلفي أو منغلق أو كافر أو فاسق ... الخ.

4. ضعف النخبة المثقفة في الوطن، سواء من حيث الوجود والفعل أو من حيث الوظيفة التي يقوم ا، نتيجة للثنائيات السائدة التي تفتت الطبقة المثقفة مذاهب وعقائد لم تحسن فيما بينها الحوار والتلاقي، حتى على المستوى الكلي المتعلق ـوية الكيان العربي ومصيره وأزماته الكبرى. فالأزمات الواقعية كثيرا ما

تكون سبيلا أو سببا لازدياد التشرذم في النخبة الثقافية،[12] فضلا عن تبعية معظم فعاليات هذه النخبة إما للنظم الحاكمة بحيث لا تقف عند حد تقديم المشورة للحاكم –وهو عمل وطني مطلوب– وإنما تسعى لتسويغ وجوده رغم عدم فاعليته، فتكون في النهاية أداة لتشكيل وعي الجماهير وتوجيهها وجهة معينة قد لا تكون في صالحها أو صالح أمتها؛ وإما للخارج دور أو مؤسسات، وهي تبعية تصب في النهاية في صالح دولاً أخرى قد تتعارض في المدى القريب أو البعيد مع أمن الكيان العربي ومصالحه وتطلعا ا فضلا عن شخصيته وهويته الثقافية[13].

ب. العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم أو بين الدولة وا تمع.

تعتبر هذه العلاقة من أخطر المستويات وأكثرها جدارة بإمعان النظر. فهي أسسٌ أزمات الكيان العربي في فترات تاريخية مختلفة[14]، فهو كيان ما فتئ يشهد العديد من الأزمات المعقدة المتشابكة التي تولد أيضا تداعيات منظورة وغير منظورة على مستوى فعالياته المختلفة ومكوناته الفرعية. ويمكن إنجاز أهم إشكالاته فيما يلي:

1. الفصام المعرفي بين فكر النخبة وثقافة ا تمع، فعادة ما تكون النخبة، بمعناها الواسع الذي يشمل الحكام والفئات الدائرة في فلكهم من صانعي الثقافة أو أصحاب الصناعة أو التجار أو كبار الإداريين أو العسكريين، ذات ثقافة حديثة عصرية مرجعيتها في أحسن الأحوال خليط غير متجانس من التقليدي والحديث، أو حديثة في مجملها، وأصولها المعرفية مكتوبة بلغات غير عربية لا يستطيع المواطن العادي التواصل معها أو "سرقة نار المعرفة منها". أما الجماهير فذات ثقافة عربية إسلامية في معظمها، صاغتها التجربة التاريخية من خلال تفاعل

[12] راجع في ذلك: إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. "حرب الكلمات في أحداث الخليج: أزمة الإعلام وإعلام الأزمة"، في: حتى لا تنشب حرب عربية – عربية أخرى: **من دروس حرب الخليج**. تحرير: مصطفى كامل السيد، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، 1992م، ص 197– 244.

[13] حول وظيفة الطبقة المثقفة العربية وأزمتها راجع: حامد ربيع: الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، القاهرة، دار الموقف العربي، 1983، ص 137 – 180، وراجع كذلك: حسن البزاز: المنهجية السياسية للعقل العربي، عمان، دار البشير، الطبعة الأولى، 1994، ص 9-130.

[14] حول مفهوم الرابطة السياسية ومقارنتها بالعلاقة الفرعونية بوصفها نمطا لطبيعة علاقة الحاكم بالمحكوم في الوطن العربي، راجع: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسي والواقع العربي: رؤية إسلامية، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، 1989، ص 135 – 216.

الإسلام عقيدة ومصدراً معرفياً مع موروثات الشعوب العربية وتطورا ا وإبداعا ا، فأنتجت نسيجا ثقافيا خاصا، يختلف في كثير من أسسه مع فكر النظام و ثقافة النخبة، وهذا الفصام يؤدي إلى إهدار الفعالية والعجز عن تحريك ا تمعات بصورة كاملة، كما يولد عوامل إجهاض كامنة في بنية المشروعات النهضوية ذا ا، تؤدي إلى أن يحمل كل منها عوامل ا ياره في داخله.

2. الانفصال بين الحاكم والمحكوم لعدم ترسيخ تقاليد للحكم تحقق التواصل بين الاثنين، فتكون مشاركة المحكوم جزءاً أصيلاً في تكوين النظام وفاعليته، ويكون الحكام بشرا وليسوا آلهة أو أنصاف آلهة، وتكون هناك قواعد محددة لتداول السلطة ، وليست مسألة قدرية يتحكم فيها بوصفه مخرجا وحيدا من حكم إلى آخر.

3. يترتب على ما سبق أن النظام العربي يعاني من إشكالية الشرعية، فلا يمكن الجزم بأن هذا النظام الحاكم أو ذاك يتمتع بدرجة كافية من الشرعية النابعة من رضا المواطنين به وقبولهم الطوعي له وتفاعلهم الاختياري معه[15].

فمصادر الشرعية في النظام العربي في معظمها تنبع من خارج إرادة الشعوب ولا تنبع منها، فتارة تكون شرعية تاريخية، وأخرى تكون ثورية، وثالثة قبلية، ورابعة عصبية دينية، وخامسة شرعية نسب أو انتساب، وجميعها تتجاهل وجود الشعب وتتجاوزه إلى مصادر غير نابعة من الرضا والإنجاز والقبول .

4. وتأسيسا على تجاهل الشعب بوصفه مصدرا للشرعية، والاعتماد على مصادر وافدة من خارج الواقع الثقافي الاجتماعي، فقد برز في الفترة الأخيرة مصدر جديد للشرعية يأتي من خارج الكيان العربي مما يسمى بالشرعية الدولية، أو من الدول الكبرى، والمؤسسات العالمية، والرأي العام العالمي. فكثيرا ما يكون رضا تلك القوى مصدرا لشرعية الوجود او الفعل، وأحيانا مصدرا لشرعية ومصداقية المعرفة ذا ا، حتى و إن كانت التجربة الحية تثبت عكس ذلك، فمن تصفه الشرعية الدولية ومشرعوها بأنه منتهك لحقوق الإنسان أو موضوع في

[15] قامت منى أبو الفضل ببناء نسق قياسي للدولة الشرعية في الواقع العربي، وقد طوره سيف الدين عبد الفتاح، انظر: منى أبو الفضل: **مدخل منهاجي** في **دراسة النظم السياسية العربية**، مرجع سابق، ص 38-64، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **التجديد السياسي والواقع العربي: رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ص 248 – 308.

قائمة الإرهاب لا يجد سوى التصديق الإيماني وليس التحري المعرفي. بل إن الأشياء الواقعية نفسها أو المادية، التي يتحدد وجودها أو عدمه بالمعلومة لا الرأي، لا توجد إلا بناء على اعتراف الشرعية الدولية ا، فتكون إسرائيل، مثلا، دولة لا تملك أسلحة الدمار الشامل بينما يكون العراق الذي دمرت قواته خطرا لأنه يمتلك – في رحم الغيب – سلاحا قابلا لحمل رؤوس نووية ...الخ.

5. افتقاد القدرة على تعبئة الشعوب وتحريكها صوب أهداف محددة لافتقاد الأهداف القومية العليا والطموحات الكبرى، بل إن هذه الأهداف أو المشروعات القومية تحولت إلى أداة لتفجير الصراعات بين الدول، ولتبرير شرعية النظم قد لا تجد سبيلاً إلى الشرعية. فالقضية الفلسطينية بدلا من أن تكون مشروعا قوميا يستدع كوامن القدرة العربية أصبحت إشكالية للتصارع حولها وتفتيت الجهود بين الدول العربية،[15] بل داخل هذه الدول، وبين الفئات والفصائل الفلسطينية.

ج. التفاعل بين **وحدات الكيان العربي**

حدد محمد السيد سعيد مجموعة شروط يجب توافرها لبناء نظام إقليمي عربي. وهي شروط يمكن عدها محكا لإصلاح أنماط التفاعل بين أطراف الكيان العربي أو وحداته؛[16] وهذه الشروط هي:

1. تحقيق الانسجام بين حركة التفاعلات على مستوى الكيان، والانشغالات الحقيقية للمجتمعات الأعضاء فيه، بحيث تكون القضايا والاهتمامات التي يتم التركيز عليها على المستوى الكلي صورة للاهتمامات الحقيقية للشعوب العربية، حتى لا تطغى اهتمامات دولة من الدول أو منطقة من

[15] أحمد يوسف أحمد: **الصراعات العربية – العربية 1945 – 1981: دراسة استطلاعية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ص 216.

[16] تستخدم هذه الدراسة مفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري العربي بوصفه تكييفا لماهية المنطقة العربية وتعريفا لها، وليس بمعنى النظام الإقليمي العربي بما له من مدلولات قطرية تعظم السيادة وتبقي عليها وترسخها. راجع في نقد مفهوم النظام الإقليمي العربي، منى أبو الفضل: مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص 1-5.

المناطق على باقي الدول والمناطق بل وتحدد وحدها جدول أعمالها ومحاور اهتمامها[17].

2. وجود مجموعة من القيم والمعايير والقواعد الكلية تحكم تفاعلات الكيان والوحدات المكونة له، بغض النظر عن مصدر هذه القيم الكلية المرجعية، فإنه يجب أن تحوز الرضا والقبول، ومن ثم الانصياع والطاعة من جميع مكونات الكيان؛ وبذلك تحقق نوعا من الضبط للتفاعلات حتى لا تخرج عن الحد الذي يحفظ تماسك الكيان ووحدته[18].

3. تحقيق الاستقلالية الدولية: فإذا كان يفترض في أي نظام أن يحقق قدرا من الاستقلالية تجاه القوى والمؤسسات الدولية الكبرى الفاعلة في الساحة العالمية،[19] فإن الكيان العربي لا يستطيع، نظرا لطبيعته التاريخية وأثره الحضاري وموقعه الجغرافي، أن يقف عند مجرد الحياد أو الانكفاء على الذات. فتاريخه يثبت أنه إما أن يكون فاعلا حيويا في المنطقة أو الإطار الاستراتيجي المحيط به. وأما أن يكون مجالا للفعل والانفعال. ومن ثم يصبح با للآخرين سواء بتقسيمه أو احتلاله او استتباعه لهم. وليس ذلك ناشئاً عن علاقة دينية بالغرب مصدرها صراع إسلامي–مسيحي، وإنما الجغرافية السياسية هي التي تفرض ذلك منذ عهود الفرس والبيزنطيين إلى اليوم.[20] وبالتالي فإن وجود هذا الكيان واستمراريته يستلزمان تطوير عمل يقوم به، وصياغة مشروع يتبناه، بحيث يستقطب جهود وحداته الفرعية، ويمنحه الاستقلالية على المستوى الدولي، في ضوء إدراك كامل لقدرات الكيان العربي و إمكانياته، وحدود الحركة الدولية، وطبيعة النظام الدولي السائد.

4. تطوير الأطر تطوير الأطر المؤسسية اللازمة لتحقيق فعالية الكيان العربي: فإذا كان النظام العربي القائم الآن يتمتع بقدر من الفعالية، ليس على مستوى

---

[17] السيد سعيد، محمد. **مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج**، الكويت: عالم المعرفة، عدد 158، فبراير 1992،ص21-23.

[18]المرجع السابق، ص 23- 26.

[19]المرجع السابق، ص 26- 27.

[20] راجع: عثمان، محمد فتحي. **الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر, 1966م، ثلاثة أجزاء.

بلوغ أهدافه وتحقيق قيمه السياسية، وإنما على مستوى تمتعه بدرجة من الجاذبية لأطرافه تمثلت في درجة اهتمامهم بمؤسساته ورغبتهم في الظهور بمظهر التوافق معه والاستعانة بشرعيته في الخطاب السياسي، إن لم يكن في السلوك العملي في المستويين المحلي والإقليمي[22]. فالتطورات الأخيرة، خصوصا بعد أزمة الخليج الثانية، دفعت هذه الفعالية الرمزية للنظام العربي القائم الآن إلى التآكل، فتم تجاوز مؤسساته المتمثلة في الجامعة العربية التي لم يكن لها دور يذكر في حل الأزمة، اللهم إلا إضفاء طابع الشرعية على قدوم قوات التحالف الدولية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم أدى ذلك الأثر الضعيف للجامعة العربية إلى تداعيات أكثر قسوة وأعمق أثرا، فقد غلبت بصورة شبه كاملة عن الصومال واليمن في أزمة الوحدة، وانتهى الأمر بتجاوزها تماما في الأزمة العراقية الكويتية الثانية في أكتوبر 1994م.

ولذلك فإن إيجاد مؤسسات لتحقيق فعالية الكيان العربي ينبغي أن يتجاوز الأطر القائمة الآن لا بإلغائها وإنما بتطويرها وإضافة فعاليات أخرى إليها. فإذا كانت الجامعة العربية –أو "رجل الشرق المريض"- الذي ورث الخلافة العثمانية في طورها الأخير، تمثل الآن ملتقى السيادات أو الوحدات القطرية، فينبغي تطوير مؤسسات أخرى بجانبها بالاستفادة من تجربة الوحدة الأوروبية، ومحاولة تطبيق الأطر الناجحة فيها على المستوى العربي بعد تكييفها بما يستجيب لأوضاعه ومشكلاته، حتى يتحقق التواؤم والتكافؤ بين السيادات القطرية للدول العربية والأوزان النسبية لشعوب هذه الدول، كما ينبغي تطوير مؤسسات تتعامل مباشرة مع الشعوب مثل "المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان"، وذلك لتفادي الشروخ التي أصابت الكيان العربي على المستوى الاجتماعي، نتيجة لانتقال العمالة وسوء معاملتها من هذا الطرف أو ذاك، هذا فضلا عن المؤسسات المهنية والاتحادات والمنظمات التي تتجاوز حدود الدول العربية كاتحاد المحامين العرب.

تلك أبرز عناصر عملية الإصلاح بوصفها عملية ضرورية ومقدمة أولية لتأسيس مصالحة عربية، تقوم على الاحترام المتبادل، وقيم الإخوة والإيثار،

[22] محمد السيد سعيد، مرجع سابق، ص27-31.

والانتماء لكيان أكبر يتجاوز الشعوب أو القبيلة المعاصرة، التي أعادت العرب الى مرحلة ما قبل نشأة الكيان، وحولتهم الى قبائل تتصارع من أجل مصالح مادية مؤقتة تماما مثل قبائل العرب ظهور الإسلام.

والإصلاح عملية شاملة متكاملة. وكما يرى أفلاطون، فإن الإصلاح الحقيقي لا يتم إلا بالإصلاح الشامل الكامل الذي يتضمن إصلاح العدالة والسياسية، وأيضا مفاهيم الفضيلة اللذة والحب والجمال والفن، أي إن هذا الإصلاح لابد أن يولد الحرية والوحدة، وينشئ الفرد الكامل في ا تمع الكامل، ويقضي على الفساد الذي يولد الاستعباد والصراع[23]. والإصلاح عملية تغيير لا بد من النظر فيها بعين الاعتبار لتأثير عامل الزمن بوصفه عاملا ذا أثر مقدر[24].

المصلحة

يعد تحقيق الإصلاح بكل مستوياته مقدمة ضرورية لتحديد المصلحة وتحقيقها، لأنه ليس هناك أي إثبات معرفي، في ظل الواقع العربي الراهن، يعطي يقينا بأن ما يدعى أنه مصلحة لقطر معين أو للكيان العربي في عمومه هو مصلحة حقيقية، إذ إ ا قد تكون في التحليل الأخير عكس المصلحة، أي مفسدة، وعدم حدوث اليقين بأن ما نعرفه عن المصلحة هو معرفة حقيقية بالواقع مرده الى أن من يقوم بتحديد المصلحة والتعبير عنها ونسبتها الى قطر معين أو للكيان عموما، قد لا يعبر عن المصلحة الحقيقية، بل قد يتبنى مصلحة متوهمة أو مظنونة، وقد يتبنى مصالحه الشخصية أو الفئوية أو المذهبية أو النخبوية، بل ليس مستبعدا أن يتبنى مصالح أطراف وقوى خارجية قد تتعاكس مصالحها وتتنافى مع مصالح الكيان العربي وأقطاره. والسوق الشرق أوسطية والنظام الشرق أوسطي قد يكونان مثالين ذوي دلالة بالغة في هذا السياق، إذا ما تم فحصهما وتحليلهما من منظور عربي. ومن ثم فإن تحقيق الإصلاح وبناء نظم حكم تعبر عن الجماعة السياسية وتبرز حاجتها وطموحا ا وأهدافها، وكذلك بناء مؤسسات فعالة

---

[23] غيث، جيروم. أفلاطون: **جدلية الفساد والصراع الطبقي، جدلية المثل والمشاركة، جدلية الإصلاح والحرية والوحدة**، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، 1982، ص135.

[24] محمد، علي جمعة. مرجع سابق، ص18.

ضرورية وشرطا لازما لبلوغ مستوى يعتد به من اليقين بأن ما يعبر عنه بالمصلحة هو بالفعل مصلحة لهذه الجماعة في هذا الظرف المكاني والزماني.

والمصلحة تعتبر لدى بعضهم الفكرة المركزية لعلم السياسة، حيث تعرف السياسة بأ ا ا ال الذي تتنافس فيه المصالح من اجل الحصول على الاعتراف بوجودها[25]، وهناك تفرقة بين اتجاهين أساسيين في علم السياسة الحديث في تحديد المصلحة:

أحدهما هو الاتجاه المعياري أو الذاتي الذي يعطي المركزية في تحديد المصلحة لمشاعر الناس واتجاها م ورغبا م ومطالبهم، ولذلك تعبر المصلحة لديه عن شعور واتجاه عام نحو شيء معين على أنه مصلحة.

وثانيهما الاتجاه الوصفي أو الموضوعي، وهو يرى أن المصلحة وسائل لإشباع المتطلبات، أو أ ا الوسائل التي تقود لتحقيق السعادة[26].

وأيا ما كان الأمر، فالمصلحة تعني المنفعة أي أ ا على الضد من المفسدة، أو هي اللذة. فقد عرفها الإمام أبو حامد الغزالي بأ ا جلب منفعة أو دفع مضرة، ويعبر عنها بالخير، وتعرف معظم مصالح الدنيا ومفاسدها بالعقل، فلا يخفى على عاقل تحديد المصلحة المحضة أو المفسدة المحضة، ولكن وجود هذين النوعين قليل إذ إن معظم الأمور تختلط فيها المصالح والمفاسد، فلا يمكن معرفة إلى أيهما تميل أكثر[27]. ولذلك لا بد من وجود معيار مطلق تقاس عليه المصالح في كليا ا وأجناسها، إن لم يكن ذلك في مفردا ا وتعينا ا.

---

[25] Theodor M. Benditt: "The concept of Interest in Political Theory", *Political Theory*, Vol.3 no.3, August 1973p. cit. 245.

[26] Christine Swanton: "The Concept of Interest", Political Theory, Vol.8, no., February 1980, p.84, and Benditt, op. cit., p.245.

[27] انظر: العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، الجزء الأول، راجعه صه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991، ص 5-14، وراجع كذلك: حسن حامد حسان: **نظرية المصلحة** في **الفقه الإسلامي**، مكتبة المتنبي، 1981، ص4-5، وحول تطوير مفهوم المصلحة وتحويله إلى أداة تحليلية للاقتراب من الواقع العربي والإسلامي من خلال أوزان ترجيحية للمصالح والمفاسد، وكيفية الترجيح في تحديد الفارق بين المصلحة العامة والخاصة، والحالة الراهنة والمؤجلة والتي يمكن تداركها والتي لا يمكن... الخ، انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة** في **الواقع العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987، ص275-313.

وتحديد المصالح في الكيان العربي يجب أن ينم على مستويين بصورة تحقق التوافق والتواؤم والانسجام بينهما. وهذان المستويان هما مستوى الأقطار العربية حيث ينبغي أن تتحدد مصلحة الجماعة السياسية في كل قطر على حدة، وفي الوقت نفسه تتحدد مصلحة الكيان العربي عموما، ويتم التوفيق بين النوعين من المصلحة دون تصادم أو تعارض أو تضاد أو تضحية بمصلحة قطر معين من اجل مصلحة قطر آخر. ومن أكثر المصالح الكلية أهمية الأمن العربي القومي العربي على أساس أنه كلي مترابط لا يمكن تجزئته، إذ لا يمكن تحقيق أمن قطر معين على حساب الأمن القومي في عمومه، لأن مسألة الأمن لا تتجزأ، ولا تقبل التبعيض أو النظرة القصيرة الجزئية. ذلك أن الترابط بين هذه الأقطار المكونة للكيان العربي ليس أمرا اختياريا وإنما هو معطى تاريخي وثقافي اجتماعي تتداعى فيه الآثار والمخاطر والتفاعلات على المستوى الجغرافي السياسي والاجتماعي الحضاري بصورة تلقائية لا يمكن ادعاء التحكم فيها أو السيطرة عليها.

ومن ناحية أخرى، فإن تحديد المصلحة، سواء القطرية أم الجماعية، يستلزم إبراز المصالح المشتركة أو المصالح الناتجة عن التفاعل بين الأقطار العربية وفي ظل واقع دولي لا يعترف إلا بالتجمعات الكبرى، ولا يعترف بسواها، ويتحرك نحوها على مسارات مختلفة. ومن ثم فإن تحقيق التفاعل بعد التصالح العربي يحقق مصالح قائمة، ويبرز مصالح كان قد جرى تجاهلها، كانت في حالة كمون، كما ينتج هذا التفاعل مصالح جدلية لإطرافه أو وحداته القطرية وللكيان عموما.

التصالح والمصالحة

ومن خلال تحقيق الإصلاح، ومن تحديد المصالح الحقيقة للأقطار العربية، يمكن الحديث عن المصالحة الجذرية التي تتعامل مع جذور المشكلات والقضايا، وتقوم على إدراك حقيقي لطبيعة المصالح العربية وتعقيدها، ومدى التشابك بينها، وتعترف بالحاجات والضرورات الجوهرية الحاكمة للتوجهات (الاستراتيجية) للأقطار العربية. فالوعي بذلك كله خطوة ضرورية على طريق البحث عن صيغة للتوفيق بين مختلف الحاجات والمصالح لفائدة الأمة بوصفها كيانا كليا[28]. أما على مستوى ذلك من محاولات للمصالحة أو حل لا اعات العربية، فقد خلص أحمد

[28] محمد السيد سعيد، مرجع سابق, ص279.

يوسف من تحليلها إلى أن الصراعات العربية لا تحل، وإنما تتم ـدئتها أو تستوعبها على أحسن الفروض نتيجة لعدد من المؤثرات التي لا تمس جوهر التعارض بين البلدان العربية. ولذلك فإن تأثير مثل هذه التهدئة أ, التسوية عادة ما يكون مؤقتا، وسرعان ما ينحسر لتبدأ مصادر الصراع بين البلدان العربية في إحداث أثرها من جديد.

وهكذا فالأمر لا يعدو كونه محاولة لطمس طلاء قديم بطبقة رقيقة من طلاء جديد سرعان ما تتلاشى لتبرز المعالم القبيحة للطلاء القديم مرة أخرى[29].

ويضيف أحمد يوسف أن المثير للفزع أن عوامل التهدئة التقليدية بدأت تفقد أثرها بعد عام 1981، مما يعني أن مستقبلا أكثر قتامة يتهدد التماسك العربي[30]. وهذا وضع يتطلب تجاوز محاولات التهدئة وسلبها والبحث عن مناهج أكثر فاعلية للوصول إلى حلول جذرية لأزمات الكيان العربي بحيث لا يعود مرة أخرى إلى تكرار فشله وقصوره. والأمر يتطلب إدراك أن أهم المخاطر التي ـدد الكيان العربي بالتجزئة والتفتت الكامل تكمن في عدم التركيز على الأوضاع السياسية الراهنة، وعدم البحث في منابعها الأصلية ومصادرها الحقيقية، وسوء تقدير المصالح الأساسية التي تربط مختلف الأقطار العربية، وسوء تقدير الإخطار التي تنجم عن بقاء الأقطار العربية مجزأة[31]. وتلك وضعية يزيدها سوء الاعتماد في حل الصراعات على زوال نظم الحكم وتغيرها، فتختزل المسألة في اختفاء هذا الحاكم بعينه أو ذاك، ويدفع الى التدخل في الشؤون الداخلية لإحداث تغيير نظام الحكم باعتباره طريقا سهلا للقضاء على عوامل الصراع[32]. والنتيجة هي أن التركيز غالبا ما يكون على القضايا الصغيرة أو الذاتية التي تقبع في عقل صانع القرار السياسي والتي لا قيمة لها على مستوى الواقع الموضوعي[33].

---

[29] أحمد، أحمد يوسف. **الصراعات العربية-العربية**، مرجع سابق، ص215؛ راجع كذلك تصريح الرئيس مبارك عندما التقى الفريق عمر حسن البشير رئيس السودان بعد حملة إعلانية حادة بين البلدين حيث أعلن أ ا لم تكن سوى عملية مداعبة للرئيس السوداني.

[30] المرجع السابق، ص216.

[31] أحمد طربين، مرجع سابق، ص7.

[32] أحمد، يوسف أحمد. **الصراعات العربية – العربية**. مرجع سابق، ص217.

[33] المرجع السابق، ص39-40.

وخلاصة القول إن عملية التصالح هي تفاعل بين طرفين أو عدة أطراف لا بد أن تكون على أساس من قناعة وإدراك كاملين بضرورة وخطورة فقدانه، وليس من خلال الحس القومي العاطفي ا ,رد، أو لتحقيق مكاسب سياسية مؤقتة، أو لإحداث أوضاع تكسر رتابة واقع راكد، وإنما من خلال إدراك الطبيعة المصلحة العربية العليا في ظل الواقع الدولي السائد، وبعد تحديد لمواطن التهديد الكامنة أو الظاهرة، والقريبة أو البعيدة، التي تؤثر على وجود الكيان العربي أو على مصالحه الاستراتيجية.

وعلى الرغم من أهمية تحقيق المصالحة، إلا أن النظر إلى الواقع العربي في سياق تطوراته الأخيرة من منظور معرفي يظهر أن تحقيق المصالحة العربية والعمل في الوقت نفسه لترسيخ نظام شرق-أوسطي، وسوق شرق-أوسطية أمران لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا، فوجود أحدهما يعني نفيا للآخر. فإما أمة عربية إسلامية تدرك هويتها وأمنها القومي وتدرك موقع إسرائيل ووظيفتها وعدم شرعية وجودها، وذلك أن التقادم في الاستلاء لا يضفي شرعة وجود، وإلا كانت الدويلات الصليبية التي قامت في نفس المكان واستمرت حوالي قرنين من الزمان باقية حتى الآن، وإما نظام شرق-أوسطي، وسوق شرق-أوسطية لا يقل وجود إسرائيل فيها شرعية عن شرعية وجود مصر، وذلك بوصفها طرفا في علاقة مصالح متبادلة ومنافع عامة، وبناء على ذلك فلا يمكن والحال هذا أن نكون "عرب نعم وشرق أوسطيون أيضا"[24] إلا إذا أفرغت العروبة من كامل محتواها بوصفها هوية وكيانا جماعيا، وتحولت إلى لغة جوفاء لا مضمون لها.

[24] راجع: لطفي الخولي: **عرب نعم وشرق أوسطيون أيضا**، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1994، وقارنه بشمعون بيرز:**الشرق الأوسط الجديد**، ترجمة محمد حلمي عبد الحافظ، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

كيف نتعامل مع القران

مدارسة مع محمد الغزالى أجراها معه عمر عبيد حسنة

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** هيرندن، فيرجينيا، الطبعة الأولى، 1991م 317صفحة.

مراجعة: **زياد خليل محمد الدغامين***

في هذا الكتاب –المدارسة- المعنون بصيغة السؤال (كيف نتعامل مع القران ؟)يكشف عن أسباب القصور و مواطن الخلل في فهم القرآن و تفسيره، مسلطاً الضوء على وسائل هذا الفهم و أهدافه، وقد حاول تحديد الضوابط و الأسس القويمة في كيفية تلقي القرآن كي تحقق الأمة من خلاله النهضة و الشهود الحضاري كما تحقق لها ذلك في سالف تاريخها.

يمكن تصنيف القضايا التي تناولها المتدارسان في هذا الكتاب إلى محاور ثلاثة هي:

أولاً: أسباب الأزمة و مظاهرها:حيث عرض الكتاب لأسباب تخلف الأمة عن الارتقاء إلى مستوى الخطاب القرآنى و الشهود الحضاري، و أشار إلى أن الأزمة أزمة عقيلة فكرية بالأساس، مبينا العوامل المسببة لها. وأهمها: الحكم اللاشوري و الاستبداد السياسي، و انفصال العلم عن الحكم مما أنتج تخلفا في مجالات حياة الأمة كافة، وكذلك تعطيل قانون السببية، و الاعتماد على المرويات الضعيفة أو المدخولة و إعطاؤها الأولوية بحيث أصبحت حاكمة على القرآن الكريم، و عدم الوعي بالخطاب القرآني من حيث الشمولية و العالمية، والغفلة عن الفقه الحضاري، و فساد مناهج تعلم القران و تدريسه، و تقديس الأبنية الفكرية القديمة، و ترجمة فكر اليونان و منطقهم.

---

* أستاذ مساعد في قسم معارف الوحي والتراث الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا, دكتوراه في التفسير من الجامعة الوطنية الماليزية, 1991م.

ثانياً: ناهج التعامل مع القران الكريم فهما و تفسيرا، حيث عرض الكتاب للمناهج القديمة و الحديثة، و بين أسباب عجزها عن التعامل مع القرآن دون إغفال للجوانب المحمودة فيها. ويكمن قصور هذه المناهج، في رأي الشيخ الغزالي ومحاوره الأستاذ عمر عبيد حسنة، في العجز عن اكتشاف الأدوات الموصلة إلى الفهم الصحيح، والعجز عن إدارك محاور القرآن والمعاني الجامعة فيه، وإغفال فهم السنن الإلهية في الأنفس والآفاق، والتكلف في فهم القرآن، وتطبيق مبدأ النسخ في كل قضية تشكل على فهم المفسر، وإشاعة الإسرائيليات والمرويات التي لا أصل لها، وإعطاء مساحة واسعة لخبر الآحاد في تشكيل العقل المسلم في الاعتقاد، والولوع بالجزئيات في فهم القرآن الكريم. وعرض الكتاب لقضية حساسة هي: فكرة الإعجاز العلمي للقرآن، فعرض أخطار الاتجاه الذي يحاول اللحاق بركب الحضارة الغربية الحديثة عن طريق تحكيم نظريا ا العلمية المتجددة في فهم النص القرآني والحكم عليه من خلال مقولا ا.

ثالثاً: المنهج البديل المطلوب في التعامل مع القرآن الكريم حيث بين المتدراسان كيف أن الأمة المسلمة توفر لها من الخصائص والإمكانات ما يمكنها من تحقيق الشهود الحضاري، ذلك أ ا أمة تمرض ولا تموت، وقابلية النهوض عندها موجودة ولكن حينما تعود إلى القرآن الذي أزال عنها وصف الأمية، ووضعها في المناخ الكوني، وهو منهج ضروري لإصلاح طرق وأساليب تدريس القرآن وتعليمه في كل المؤسسات التعليمية، والتركيز على الفهم مع الحفظ منذ المراحل الأولى.

وقد حاول الكتاب بيان معالم هذا المنهج، محدداً أهم الأسس والضوابط لتطبيقه. وهو منهج قوامه الوعي بمقاصد القرآن الكريم ورسالته الحضارية العالمية، ورؤيته الكلية الشمولية للكون المادي والمعنوي، والحياة والإنسان الذي يعد محور الرسالة القرآنية، فالقرآن كتاب الفطرة والعقل، وهو الكتاب الذي لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه، فلا ينبغي أن نتوقف فيه عند حدود الأفهام السابقة، وهو منهج ينبني كذلك على أساس أن القرآن كتاب دعوة لهداية البشرية وقياد ا.

ومن ثم فالمطلوب هو الإدارك العميق لطبيعة القرآن، المعجز الخالد، وخصائصه وطبيعة خطابه وآفاقه وحدوده، والوقوف على فكره الشمولي...

وأهم هذه المعالم:

1. ضرورة النظر في كيفية تلقي الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة لهدي القرآن وتتبع التغيير الذي أحدثه في نفوسهم، وتجليات ذلك عمليا في سلوكهم.

2. ضرورة التأمل والتدبر في القرآن الكريم، لأن منابع الإيمان في الإسلام هي التدبر، وهو العاصم من السقوط الحضاري، وأن يقرأ القرآن قراءة علمية عملية؛ فإن لله سبحانه وتعالى كتابين، كتاباً منظوراً هو الكون، وكتاباً مسطوراً هو القرآن. ويجب أن يقرأ كتابه المسطور في ضوء كتابه المنظور والعكس صحيح. فالقرآن والكون كتابان متلازمان متكاملان في تشكيل الوعي الإنساني، ويتفرع عن هذا ضرورة الوقوف على السنن الإلهية في الأنفس والآفاق، ومعرفة مدى اهتمام القرآن بالسنن الاجتماعية التي تتكامل مع السنن الطبيعية التي تقوم بالكشف عنها العلوم الطبيعية والفيزيائية. كل ذلك لا بد أن يتم في جو من الحرية الكاملة.

3. القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرا العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهما يقدمان الإطار المرجعي والرؤية الكلية والمبادئ التأسيسية لهذه العلوم، ولذلك لا بد من الانطلاق من نصوصهما، ولا بد من رحلة مع التراث الإسلامي لمعرفة إسهامه في إنتاج تلك العلوم ودراستها. ولا بد كذلك من النظر في ما أنتجته الحضارات الأخرى، فالتبادل والانفتاح الحضاري ضرورة ملحة والحكمة ضالة المؤمن.

4. للّغة العربية مكانة عالية في إدراك شمولية القرآن، على أساس أن النظْم العربي مكون مهم في بناء النص القرآني، فلا تكفي الترجمة وحدها لإدراك معانيه والوقوف على حقائقه. أما عالمية القرآن فتكمن في نقل معانيه والمقاصد والقيم التي اشتمل عليها.

أما منهج التفسير فضوابطه تتلخص في: معرفة معهود العرب في الخطاب، وضوابط اللغة، وما صح من المأثور، ومعرفة أسباب النـزول، وعدم تجاوز قواعد المنطق واللغة، أو الخروج عن مقاصد الشريعة، ثم الاستفادة من الكسب العلمي الحديث وما وصل إليه من اكتشافات وطوره من مناهج في فهم الظواهر الكونية والاجتماعية وإدراك تكوين الشخصية الإنسانية وأبعادها.

أما طريقة التفسير فهي الطريقة التي تقوم على تحقيق الرؤية القرآنية الشاملة، وذلك من خلال التصنيف الموضوعي لآيات القرآن ودراستها؛ أي التفسير الموضوعي للقرآن الكريم من خلال القرآن كله، أو من خلال السورة من سوره. إلا أن الكتاب لم يبين طريقة البحث في التفسير الموضوعي ولم يحدد خطوات أو منهج البحث فيه، ظناً بأ ا قضية مدركة وواضحة، وليس الواقع كذلك.

وأشار الكتاب إلى أن تحقيق هذا المنهج لا يتم إلا بالاجتهاد، وإزالة القداسة عن أقوال البشر.

فموضوع الكتاب إذن هو ذو شأن جليل، لكونه يتصل بمنهجية فهم القرآن والتعامل معه بوصفه أساس بقاء الأمة ووجودها و ضتها، وهو من ثم موضوع جدير بأن يتضافر عليه الدرس، ويكون محور بحث متصل.

هدف الكتاب: يمكن القول إن الهدف المعلن للكتاب ليس أكثر من إثارة المشلكة الآتية: لماذا لم يرتق المسلمون منذ أمد بعيد بذا القرآن ويحققوا النهضة والشهود الحضاري مع توافر كل الشروط والعوامل المساعدة على ذلك. وقد سعى المتباحثان إلى توجيه الأنظار إلى تلك الشروط والعوامل وتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة التي شكلت عوائق في فهم القرآن .

ويمكن القول بصورة عامة إن الكتاب طرح القضية وأثار ما يتعلق با من مشكلات من دون أن يفصل القول في حلها، فليس هدفه تفصيل المنهج في التعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، ولعل العنوان الكبير الذي يحمله قد أعطاه أهمية تجاوزت هدفه إلى حد بعيد؛ وعليه سيكون تقييمنا لهذا الكتاب على حسب ما حدد له من هدف.

أسلوب الكتاب وطريقة عرضه: من أهم أسباب نجاح هذا الكتاب في توصيل فكرته وقضيته إلى جمهور المثقفين، أسلوبه السهل الجذاب القائم على وضوح العبارة، وسهولة التعبير، وجودة التركيب، والحيوية التي تشد القارئ إلى موضوعه وقضاياه بلا ملل أو فتور، فاجتمع له أمران: موضوع خطير وأسلوب يسير، بعيدا عن أسلوب التعقيد في الكتابة والبحث عن غريب الألفاظ للتعبير عن أوضح الأفكار.

أما طريقة عرض قضايا الكتاب وأفكاره فكانت على صورة مدارسة، حيث أسهم كل واحد من المتدارسين في موضوع الكتاب وطرح قضاياه، ولم تكن مجرد سؤال وجواب. وهذه الطريقة في العرض قد حفظت للكتاب خط الرجعة

فنجته من إصدار الأحكام القاطعة دون معالجة علمية عميقة وضافية. فقد تطرق المتدارسان إلى مسائل وقضايا كثيرة مهمة ترك بعضها معلقا في بعض الأحيان، ولم يعط حقه من الدرس والتمحيص. ويلاحظ على الكتاب كثرة الاستطرادات، ويؤخذ عليه إيراد العديد من الأمثلة التي لا يخلو بعضها من الضعف وعدم الدقة.

وهناك الكثير من التساؤلات التي أثارها المتباحثان ما تزال في حاجة إلى البحث الضافي بحيث يتوصل فيها إلى إجابات شافية مقنعة. هذا فضلا عن نزعة التعميم ونحت بعض العناوين التي لا تتطابق مع ما أورده المتحاوران بشأ ا من آراء وأفكار. وفي بعض الأحيان يطرح الأستاذ حسنة السؤال في بعض القضايا فيكتفي الشيخ الغزالي بمجرد تأييده، أو يحوم حول الإجابة حوما، فيضطر الأستاذ حسنة إلى إعادة السؤال بصيغة أو صيغ أخرى أو تقديم الجواب بنفسه. ولعل ذلك ما فوت على الكتاب فرصة بلورة ما فيه من أفكار بصورة منهجية متسقة.

على أن الكتاب لم تألفه –بأي حال– المؤسسات والمعاهد العلمية في العالم الإسلامي، فهو سحابة في سمائها لا تثمر ولا تأتي بالغيث إلا بتراكم السحب وتكاثفها. يكفيه أنه طرح قضية التعامل مع القرآن بصورة من شأ ا أن تثير الفكر وتستحث الأذهان لمزيد نظر وبحث فيها.

أهم القضايا التي أثارها الكتاب ومناقشتها

اشتمل الكتاب، كما قدمت، على الكثير من القضايا المهمة والحساسة التي تحتاج إلى دراسات منهجية لا مجرد حوار أو مدارسه فحسب. وأهم هذه القضايا هي:

أ. قضية الحكم والدولة وآثارها على تخلف الأمة: أعطى الشيخ محمد الغزالي أهمية كبيرة لهذه القضية من حيث أكد أ ا سبب في التخلف في ميادين كثيرة على نحو يشعر بأ ا تحكمت في مسارات تفكير علماء الأمة وأفرادها، وقيدت عقولهم، وقد نتج عن هذا توسع كبير في فقه الأفراد على حساب الفقه المؤسسي الاجتماعي، وتمدد هذا الفقه تمددا غير طبيعي، ونتج عنه إهمال للعلوم الكونية، حيث إن علماء مثل جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي – عاشوا على هامش ا تمع، فابتدأت العلوم الكونية وانتهت بم. ورافق ذلك تخلف في العلوم الكونية والاجتماعية والإنسانية. ذلك فضلا عن طبيعة العرب الكلامية وانشغالهم

بالمرويات الكثيرة. وهذه القضية ذات أهمية كبيرة. فهي تحتاج إلى استقراء للتاريخ، وتحديد لمراحله الإيجابية والسلبية، إذ ليس يعقل أن نفسر كل تاريخنا بتسليط أنظمة على عقول العلماء منذ انتهاء الخلافة الراشدة وتحول الحكم إلى ملك عضوض إلى سقوط الخلافة الملكية. فهناك مراحل في تاريخ الأمة كان الحكم فيها سنداً قوياً للعلم والعلماء، فتوفر لهم نوع من الحرية ما أدى إلى ازدهار الحضارة الإسلامية.

وفي رأيي، لم يكن تسلط بعض الحكام على بعض العلماء مثل ابن تيمية وغيره إلا نتيجة خلافات ومشاحنات مع علماء عصرهم، كان بالإمكان تجاوزها. فلم تكن دوافع التسلط في الغالب سياسية. ولئن كان ابن تيمية مثلا على حق فيما ذهب إليه من اجتهاد و نظر شمولي إلى مقاصد الشرع وغاياته إلا أنه هو نفسه لم يؤصل في ذلك منهجية اجتهادية واضحة. وقد كان النـزاع بينه وبين علماء عصره في الغالب يدور على فتاوى أو قضايا جزئية، هذا فضلا عن حملته العنيفة على الصوفية، وخوضه إلى حد مفرط في الحديث عن التنـزيه والصفات، حتى أنه، كما قال الشيخ الغزالي، كاد يقع في التشبيه، ومع ذلك فالتوجيه نحو دراسة ابن تيمية ومعرفة الأسباب التي جعلت منه نموذجا رياديا عمل علمي له أثر في واقع الأمة.

أقول: ومع ذلك لا بد من دراسة علمية لمراحل التاريخ الإسلامي، والحكم على كل مرحلة منفصلة عن الأخرى. وهذا خير من الأحكام العمومية و التبسيط.

ومما يتصل بهذه القضية أنه مع وصفنا لمؤسسة الحكم، في القديم والحديث، بأ ا السبب الرئيسي المسؤول عن تخلف الأمة وعودها القهقري وجعلها في ذيل القافلة ومؤخرة المركب، إلا أننا نخطئ كثيرا ونناقض أنفسنا بصورة صارخة حين نطالبها بإصلاح مناهج تدريس القرآن وتعلميه (ص63). والحل، في رأيي لا بد أن يقوم على ثلاثة محاور: إصلاح المؤسسات التعليمية التقليدية، ومد الجسور مع المؤسسات التعليمية العلمانية، وإنشاء مؤسسات تعليمية جديدة تقوم على منهجية شمولية أصلية.

ومما يتصل بهذا وفي معرض الحديث عن موقع الفرد ومكانته من الخطاب القرآني، وأنه لا ينبغي له أن يقوم بدور الدولة في إنفاذ الأحكام وتطبيقها، يرى الشيخ الغزالي أنه عندما تغيب الدولة فمن الممكن أن يتواصى الناس بتكوين هيئة أو جهاز مؤقت ينوب عن الدولة في النهوض بالوظائف العامة للإسلام. ولست أدري

إن كان مثل هذا الرأي ينهض على قدر معقول من الواقعية، والأمر –على أي حال_ يتطلب مزيدا من النظر والبحث.

إن قضية الحكم كانت ولا زالت تحظى باهتمام كبير من مفكري الأمة ومصلحيها، والدراسة المنهجية لمدى مسؤولية هذه القضية عن تخلف الأمة في مختلف نواحي المعرفة والحياة لهو شرط مهم من شروط النهضة الحضارية.

ب. قضية التراث والحكم عليه والقدح فيه بقسوة وتحميله العبء الأكبر في تخلفنا وقصورنا عن إدراك الرؤية القرآنية الشمولية تارة، والإطراء عليه تارة أخرى. فقد عد المتدارسان التراث معوقا لفهم الكتاب والسنة من جانب، وحثا على توظيفه في خدمة وبلورة العلوم الإنسانية والاجتماعية من جانب آخر (ص207-214-271) وهذا الموقف يشبه الموقف السابق من حيث أنه أصدر أحكاما عامة، دون أن يبين كيف يمكن أن نستفيد من التراث، وما الضوابط والأسس التي تساعد على ذلك. ولكن يبقى للكتاب فضل إثارة القضية، فلن نكلفه أكثر من ذلك، ولن نقول إنه لم يوفق في حلها، لأن ذلك من أهدافه.

فالمطلوب تقسيم هذا التراث الهائل إلى دوائر، ودراسة كل دائرة على حدة، حتى لا نصدر الأحكام جزافا. فلا يمكن أن نكتفي بالقول إن عددا من المفسرين كانوا بلاء على الأمة الإسلامية (ص43)، والتمثيل لذلك مثلا بإشاعة قصة زينب ثم ذكر أن قضية الغرانيق أشاعها مفسر هو ابن حجر. فمثل هذا الكلام فيه مبالغة وعدم دقة حتى في المثال هذا؛ فإن ابن حجر ليس مفسرا، ثم إن ابن حجر لم يشع قضية الغرانيق بل حكم عليها من حيث السند؛ أما من حيث المعنى فقد أوجب أن يصرف ما جاء فيها عن ظاهره، فهو باحث موضوعي قد لا نرتضي طريقة معالجته للقضية لكنه على كل حال ليس قصاصا يحمل وزر إشاعة هذه القضية (انظر:فتح الباري 8/ 439).

ج. المنهج النبوي في القراءة والتفسير: عرض الكتاب بصورة غير مركزة للمنهج النبوي في فهم القرآن وتفسيره، وذلك في سياق التعليق على قضايا أخرى كإساءة المسلمين فهم القرآن، في حين أن المنهج النبوي في مثل هذا الموضع يجب أن يوفى حقه، ولا يكتفي بالعموميات أو بالوصف كأن نقول: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جسد القرآن في الواقع العملي وكان خلقه القرآن"... وإن أي باحث يتجاوز دراسة منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في فهم القرآن والإحاطة

بأسلوبه في تنـزيل أحكامه وتوجيهاته على الواقع فقد أقام بحثه على شفا جرف هار، لأن المنهج النبوي قد تضمن الأسس القويمة في فهم القرآن وتفسيره.

فما أحوجنا اليوم على التأسي بالرسول صلى الله عليه وسلم في كيفية الفهم والإتباع والتلقي عن الله سبحانه، وكذلك الاسترشاد بفهم الصحابة رضوان الله عليهم. ولذلك كان لهذا الكتاب أن يعرض للمنهج النبوي بهذه الصورة المقتضية.

د. قضية التدرج: عرض الكتاب لقضية التدرج في العودة إلى الأحكام القرآنية، واستصحابه لمواجهة أحوال مشابهة، واستخدام الأحكام المرحلية، ناظراً إلى التدرج على أنه سنة قرآنية. وعلى الرغم من أن الشيخ الغزالي أبدى تردده في الحكم برأي محدد في هذا الموضوع إلا إنه لم ينكر على الأستاذ حسنة جرأته في هذا الموضوع حيث حاول أن يقتلع عن الشيخ الغزالي جوابا على جواز استخدام المنهج في الدعوة (ص115) فقال: "كيف يمكن أن نخاطب بالإسلام مجتمعات غير إسلامية أصلا، وهل يمكن لمجتمع أو فرد عاش بعيدا عن الإسلام فترة طويلة أن يعود إلى الإسلام فجأة ؟ وكأسلوب في الدعوة لا بد من شيء من الفقه لانتقاء الحكم الذي يناسب الحالة والأصل في النهاية إلى الأحكام النهائية التي قررها الإسلام؟"، ويستدل الأستاذ حسنة بحديث معاذ بن جبل؛ وتأتي إجابة الشيخ الغزالي بأنه لا بد من فرض غرامات وشيء من الإهانة على شارب الخمر مثلا بدون تغيير الحكم الشرعي، تدرجا في تطبيق الأحكام. يقول الشيخ الغزالي:" أنا يمكن أن أمشي في العقوبات هنا بالطريقة التي مشى بها الأولون: أخوف أولاً، وأشدد أخيراً" (ص119).

إن هذه القضية أكبر من أن تتناول بهذا التبسيط أو أن تصدر فيها أحكام بهذه السهولة. لماذا؟ لأن هذا سيفتح بابا واسعا لفقه جديد اسمه الفقه الانتقائي وهو أمر قد يدفع صاحبه إلى أن يأخذ بالآراء الشاذة لكونها تستجيب لوضع معين لفئة معينة في مكان ما، وسيضطر أن يبحث في التراث الفقهي- الذي وصف بال جمود- عما يعينه في ذلك، لأنه لا ضابط لهذا الباب. وحتى لو طالبنا بتأجيل تطبيق الأحكام النهائية فإلى متى؟ وهل يملك الدعاة والفقهاء مخاطبة الناس وإيقافهم عند حدودها بعد ذلك، الأمر الذي لا يتم إلا تحت مظلة المؤسسة الإسلامية السياسية أو الحكومية الغائبة. وقول الغزالي (أنا ممكن أن أمشي هنا في العقوبات...) بوصفه ماذا؟ أبوصفه خليفة للمسلمين وإماما لهم ؟ أو بوصفه قاضيا؟ أم بوصفه فقيها مفتيا

؟ أم بوصفه داعية إلى الله تعالى؟ فالقضية لها مراتب ومستويات لا بد أن تضبط وتحدد.

وفي رأيي ينبغي أن نفرق بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وما سوى ذلك من مسائل الفروع... وأن نفرق كذلك في فهمنا لهذا الأمر بين الأهداف التعليمية والتربوية من ناحية ومجاراتنا أو مراعاتنا لأحوال الناس البعيدة عن مقتضيات الدين من ناحية أخرى، ونحن ندعوهم للإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نحدد الحالات التي يمكن قبول التدرج فيها وتطبيقه.

ثم هل حدث في تاريخ الدعوة الإسلامية أن قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم إسلام أحد بصورة تدريجية؟ وماذا عن الرجل الذي أقر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإسلام كله إلا إنه استبقى الزنا، فهب بعض الصحابة إلى تأديبه، ولكن رسول الله زجرهم، وخاطب ذلك المدعو قائلا: أترضاه لأمك فغضب الرجل، وسأله أترضاه لأختك... لعمتك... فكذلك الناس لا يرضونه، فقام الرجل ونفسه راضية.

تم تسمية هذا الأمر سنة قرآنية يجب إدراكها والعمل بموجبها أمر يتطلب إعادة نظر كذلك.

هـ - قضية الإعجاز العلمي في القرآن: ووجه الإثارة فيها الطرح السلبي لها من قبل الأستاذ حسنة، حيث عدها لوناً من التعويض عن العجز في الامتداد بالرؤية القرآنية والتعامل مع العصر، على أساس أنها تحمل كثيرا من المخاطر والمزالق؛ فهو يرفض بشدة تسميته إعجازا، مقترحا أن يسمى التفسير العلمي أو دلائل النبوة.

وفي القضية متسع من القول لكن لم اقتصر الأستاذ حسنة على رأي المفرطين فيه، مع أن هناك من رفضه قديما وحديثا، وهناك معتدلون عدوه مما لا يستأنس به في تفسير القرآن الكريم دون أن يقال: تفسير الآية هو هذا، فيأخذ مفهوم الآية أبعادا أخرى. لكن هناك قضية في كلام الأستاذ حسنة تحتاج إلى الوقوف عندها، وهي أن القرآن عطاء متجدد، وهو والعلم ليسا فرسي رهان يكتب النصر للفائز السابق، فلا بد للمسألة أن تخرج من هذا الإطار الحصري. ولا أحسب أن هذا الأمر يغيب عن الأستاذ على الرغم من قوله: إن الخلود يعني عجز البشرية عن الوصول إلى ما وصل إليه القرآن، لكن العلم الآن وصل إلى ما وصل إليه، وأصبح

ما أثبته القرآن غير معجز، إذ استطاع العلم كشف آفاق تجاوزت ما ورد من إشارات علمية في القرآن (ص171).

وعلى الرغم من أن رد الغزالي عليه مقنع إلا أنه لا يكاد يعدل عن رأيه في رفض تسمية الإعجاز وثم بقيت المشكلة معلقة.

ومما يتصل بذه القضية رد الغزالي أسباب تحول المسلمين عن المنبهات العلمية في القرآن إلى طبيعة العرب الكلامية وغلبة الروايات عليهم وفساد نظم الحكم عندهم. وهي أسباب تحتاج إلى تمحيص وخاصة فيما يتصل بطبيعة العرب، إذا يبدو أن الشيخ متأثر برأي ابن خلدون وحكمه في هذا الصدد. وهذا يقتضي أن العرب ظلوا على طبيعتهم الجاهلية قبل الإسلام بحيث يعتقدون أن الرياسة والعظمة كلها في السيف والقلم، فما الذي أحدثه الإسلام فيهم إذن؟ والأمر كذلك فيما يتعلق بالروايات التي لا نعرف مدى تأثيرها على وجه الدقة، وكذلك الشأن بالنسبة لمؤسسات الحكم.

و. قضية الجبر وفلسفتها وآثارها السيئة على الفكر الإسلامي، بوصفها قد دفعت المسلم للقعود عن واجبه الحضاري. وأحسب أن هناك مبالغة في تقدير أثر هذه الفلسفة على الفكر الإسلامي والحياة الإسلامية. فهل استمر أثرها آماداً متطاولة على الرغم من شيوع الفلسفات المادية قديماً وحديثاً التي تحتم الأخذ بالأسباب؟

ومن المبالغة كذلك ذهابه إلى أن مجون أبي نواس وجدت متسعا في الثقافة الإسلامية أكثر مما وجدته الأعمال العلمية لجابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي على سبيل المثال (ص104).

ز. خبر الآحاد ومدى حجيته في إثبات العقيدة: وفي الأمر متسع من القول كذلك. لكن المثير هنا أن الشيخ الغزالي يذهب إلى أن الاعتقاد بعذاب القبر ثبت بخبر الآحاد (ص139)، ولا أدري إن كان الشيخ الغزالي يعد التواتر المعنوي حجة في إثبات العقيدة أم لا؟ فإن الإمام البيهقي قد كتب كتابا سماه إثبات عذاب القبر ذكر فيه أن مجموع الصحابة الذين رووا أحاديث عذاب القبر قد بلغ ثمانية وثلاثين صحابيا. وهذا الجمع قد أوصل القضية إلى مراتب التواتر المعنوي، وهو حجة في إثبات العقيدة.

ح. أمية الرسول صلى الله عليه وسلم وأمية الأمة. لا أنكر على الشيخ الغزالي قوله أن الأمي تعني ايقال:لذي خرج بعيدا عن الدائرة التي كان يصطفى منها

الأنبياء وهي دائرة بني إسرائيل، وإن كان هناك أنبياء عرب. ثم إن العلم صفة القرآن وصفة المشتغلين به فكيف يقال: إن الأمة أمية مع القرآن؟ ولكن أنكر عليه منهجه في الاستدلال لهذه القضية.

ط. الانفتاح والتبادل الحضاري: تعرض الكتاب لهذه القضية المهمة والخطيرة وأثرها بجدية واهتمام بالغين، وحقيقتها الانتفاع بما عند الآخرين فهو انتفاع وانفتاح لا تبادل حضاري كما وصف الأستاذ حسنة الذي طالب الشيخ الغزالي بإشارات قرآنية تؤيد الانفتاح. وكانت إجابة الشيخ الغزالي: "إننا يجب أن ننفتح على الحاضر، وإننا مقصرون في هذا الانفتاح"، مشيرا إلى أن غير المسلمين قد سبقونا في أمرين: اكتشاف قوانين الكون، والتطور في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد أجاد الشيخ الغزالي في الإجابة فجعل ذلك ضمن الوسائل فقط، شريطة أن لا يتعارض مع ما عندنا من ثوابت. وأقول هنا: إننا يجب أن نكون حذرين من المبالغة في الاعتماد على مبدأ الحكمة ضالة المؤمن، لأنه إن لم يضبط الأخذ به على مستوى الفرد والمجتمع والدولة فلربما أسلمنا إلى الركون والقعود والخمول انتظاراً للحكمة التي سينتجها غيرنا. بل أستطيع أن أؤكد أن تطبيق هذا المبدأ لن يؤتي أكله إلا في ظل علاقات التكافؤ والتعادل الحضاري، لا في ظل علاقات التابع بالمتبوع أو المغلوب بالغالب أو المهزوم بالمنتصر.

فإذا لم تضبط القضية وتؤصل كيفية الانفتاح الحضاري من نواحيها كافة فإ ا قد تؤدي بنا إلى الوقوع فيما ى عنه الرسول صلى الله عليه وسلم إذ قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه"، فينبغي إذن أن نكون منهجيين في طرح القضايا وعلاجها.

ولئن كانت دراسة ثقافة الغرب وتاريخ شعوبه، ومعرفة حضار ا وعلومها وظروف نشأة هذه العلوم من ضرورات الانفتاح الحضاري، إلا أنه قبل ذلك وتأسيساً لهذا الانفتاح على قاعدة متينة، يجب أن نقف على الأسباب الحقيقية لعدم تطور العلوم عندنا، والتعرف على أسباب الخلل الداخلية والخارجية في مسيرتنا الحضارية. وبعبارة أخرى، يجب أن نعرف أنفسنا قبل أن نعرف غيرنا، فيجب أن نعرف ماضينا وحاضرنا، لتتكامل عملية البناء والنهوض الحضاري من جميع جوانبها.

وبعد، فإذا ما درست كل قضية من القضايا التي أثارها الكتاب دراسة منهجية مستقلة، فإن ذلك من شأنه أن يمكننا من التعرف على حقيقة الأسباب التي أدت بالأمة إلى إساءة فهم القرآن الكريم والتعامل معه، وأسباب تراجعها عن ركب الأمم و هضتها الحضارية على الرغم مما رسمه لها النهج الرباني من وظيفة ورسالة في العالم.

كيف نتعامل مع السنة النبوية

معالم وضوابط

المؤلف: **يوسف القرضاوي**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** (هيرندن، فيرجينيا) ومكتبة المؤيد (السعودية) الطبعة الثالثة، 1991م، 187 صفحة.

مراجعة: **قطب مصطفى سانو***

يهدف هذا الكتاب إلى إبراز بعض الضوابط والمعالم المهمة التي تعصم المرء من سوء فهم السنة، ومن إساءة التعامل معها، ويرمي في الوقت نفسه إلى تجلية جانب من مناهج السنة التي لا تزال الدراسات حولها نادرة، على الرغم من شدة حاجة الأمة إلى مثل هذه الدراسات.

وقد ركز الشيخ القرضاوي على تأصيل هذا المنهج، فحاول، في أبواب الكتاب الثلاثة، أن يبلور بعض المعالم والضوابط الأساسية في هذا الموضوع. فتطرق في الباب الأول إلى بيان "م لة السنة النبوية وواجبنا نحوها، وكيف نتعامل معها"، تلك المنـ ـزلة التي تكمن في كو ا تفسيرا عمليا للقرآن، بل منهجا عمليا للإسلام، ذلك المنهج الشامل الات حياة الإنسان وجوانبها كافة. وهو منهج يتميز بالتوازن بين الروح والجسد، وبين العقل والقلب، وبين الغيب والشهادة، وبين الحرية والمسؤولية، لأن أي اختلال يطرأ على هذه الثنائيات، يؤدي، حتما، إلى البوار في حياة الإنسان. كما أنه منهج يتميز باليسر والسماحة.

وقد كان خليقاً بالمسلمين في كل عصر ومصر –كما يرى المؤلف- أن يحسنوا فهم ذلك المنهج الشامل المتوازن الميسر، وأن يعاملوا مع السنة النبوية الشريفة فقهاً

* محاضر في قسم معارف الوحي، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا, ماجستير في أصول الفقه من جامعة الملك سعود. 1993م.

وسلوكاً، قولاً وعملاً،كما تعامل معها جيل الصحاة، والتابعين. بيد أن حال المسلمين اليوم يظهر بوضوح أ م يمرون بأزمة حادة تتجلى في طريقة تعاملهم مع سنة نبيهم –عليه الصلاة والسلام-،وفهمهم إياها. ولهذا، ولكي تحق الصحوة الإسلامية الىمال المعقودة عليها، وتبلغ الأهداف التي تنشدها، فإن عليها أن تحسن فهم السنة فهماً يجنبها الآفات الثلاث التي حذّر منها الرسول-عليه الصلاة والسلام-، في حديث "يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين".

فالتحريف وليد الغلو والتنطع، والبتعاد عن جادة الصواب، وهو مؤد إلى الهلاك. وأما الانتحال فإنه السبيل الذي تسلل من خلاله أعداء الإسلام بغية الإساءة إليه بوضع الأحاديث الباطلة، وإلحاق كل مبتدع ومحدث ذا الدين. وأما تأويل الجاهلين فإن خطره يكمن في تشويه حقيقة الإسلام، وتحريف الكلم عن مواضعه بانتقاص أطراف الإسلام وضرب، بعض أحكامه ببعض، وإدخال تعاليم وأحكام باطلة فيه إظافة إلى تقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم، والخلط بين المحكمات والمتشا ات، وبين الثوابت والمتغيرات وحتى يسلم المسلمون من تلكم الآفات الثلاث، فإن هناك مباديء أساسية تتلخص في:

أولا: ضرورة التحقق من ثبوت السنة وصحتها-سنداً ومتناً- بناءً على الموازين العلمية الدقيقة التي وضعها جهابذة علم الرواية والدراية،لأن السنة التي يرجع إليها في التشريع والتوجيه هي ما صح سنداً ومتناً. وأما ما كان منها ضعيفاً أو موضوعاً، فإنه لا يلتفت إليه في مجال التشريع، أو التوجيه. ولكن للأسف تشيع اليوم أحاديث كثيرة لا خطُم لها ولا أزِمة، بل إن كثيراً من الاحاديث الضعيفة والموضوعة لها رواجٌ مذهلٌ في كتب المواعظ، والرقاءق ، والتصوف، والتفسير، وذلك نيجة إهمال هذا المبدأ العضيم.

ثانياً: إذا ما تحقق من الحديث سنداً ومتناً وصح، لا بد من فهم النص النبوي وفق دلالات اللغة، وفي ضوء السياق، وسبب الورود أو أسبابه، وفي ضوء النصوص القرآنية الأخرى، بل في إطار المبادىء العامة والمقاصد الكلية للإسلام، قصد التفريق بين ما كان من السنة تشريعاً، وما كان منها توجيهاً، وما كان له منها صفة العموم، وما كان له صفة الخصوص.

وفي إطار شرحه هذا المبدأ، ذهب المؤلف إلى أن قبول الأحاديث الضعيفة والموضوعة مكافىء لرد الأحاديث الصحيحة بناءً على فهم سيىء ورديء، وإذا كان يترتب على الأول إدخال أمور ليست من الدين في شيء، فإنه يترتب علىالثاني إخراج أمور هي من الدين في حقيقتها. ولذا، فلا يصح رد الأحاديث الصحيحة-سنداً ومتناً- بدعوى كو ا تفيد الضن، أو غير مفهومة له، بل إن التوقف في هذه الحالة هو الأليق والأوفق، ابتعاداً عن منهج كثير من ضيقي النظر والفهم الذين ديد م رد كثير من الأحاديث الصحيحة سنداً ومتناًنتيجة فهم خاطيء لها. ولا عجب في صنيعهم ذاك لأن التسرع والتجرؤ على رد الأحاديث الصحيحة نتيجة سوء الفهم وقصره، نحلة خطيرة يألفها أدعياء العلم!

ثالثاً: ويأتي بعد المبدأين السابقين مبدأ التأكد من سلامة النص من معارض أقوى منه سواء كان ذلك قرآناً، أو أحاديث أخرى تكون أوفر منه عدداً، أو أقوى ثبوتاً، أو أوفق بالأصول، وأليق بحكمة التشريع ... وقد تطرق المؤلف إلى أهمية هذا المبدأ منوهاً بأن غيابه في وسط المعتزلة هو الذي دفع بجمهر م إلى التعجل في رد كل حديث يعارض مسلما م المعرفية والدينية، اعتماداً منهم على أن تلك الأحاديث لم تسلم من معارض أقوى منها –وهي مسلما م-، وما كلفوا أنفسهم محاولة الجمع بين المختلف، ولا التوفيق بين المتعارض في ظاهره. وقد أثار صنيعهم ذاك حفيظة سلف هذه الأمة، فألفوا كتباً ترد دعاواهم، وتفندها تفنيداً علمياً دقيقاً.

وبعد أن أبرز المؤلف أهمية هذه المباديء الثلاثة في ضبط فهم السنة وحسن التعامل معها، انتقل في الباب الثاني الذي عنونه "السنة مصدراً للفقيه والداعية" إلى بيان كون السنة معيناً يحتاج الجميع، دعاة وفقهاء، إلى الأخذ منه والورود عليه. وقد انتهى إلى القول بأن السنة كانت ولا تزال مصدراً للتشريع في العبادات، والمعاملات، والجنايات، ولذلك لا غرو أن يكثر في كتب الفقه الاستدلال بالسنة قولاًوفعلاًوتقريراً، إذ قلما يخلو كتاب فقهي من الاستدلال بالسنة. بل إن الفقهاء جميعاً يحتكمون في اختلافا م إلى السنة إذا لم يجدوا نصاً من القرآن.

مما يفند ذلك الزعم الذي يروجه بعضهم حول بعض الأئمة- كالإمام أبي حنيفة – في كون بضاعتهم من السنة مزجاة، وغلبة الرأي عليهم. ولو أنصف قائل أو معتقد هذه الفرية لقال: أنه لا يوجد فقه، ناهيك عن إمام، كانت بضاعته

مزجاة في السنة، إذ أن أصول كل الأئمة تبطل ذلك الزعم وتفنده. وقد أمضوا حيا م محتكمين، في مناظرا م و آرائهم، إلى السنة، الأمر الذي لا يمكن تفسيره إلا على أساس إيما م الراسخ بكو ا مصدرا أساسيا لا يستغني عنه من أراد أن يتعمق في الفقه والشريعة.

ولهذا، فإنه واجب – كما يرى المؤلف – على الفقهاء المحدثين أن يتعمقوا في علم الحديث، ويحكموا حلقاته، ويمسكوا بمداخله ومخارجه؛ كما أنه من الواجب على المحدثين أن يحسنوا فهم الحديث، ويتقنوا فقه معانيه وإدراك مراميه، وبذلك تسد الفجوة المفتعلة بين علم الحديث والفقه، وبين المحدثين والفقهاء.

وإنه لمن المؤسف أن نرى اليوم بعضا من المشتغلين بالفقه لا يتقنون علم الحديث، الأمر الذي يتجلى أثره السيئ في كثير من الكتب الفقهية، حيث تروج فيها الأحاديث الضعيفة، مع العلم بأن الأحكام التي تستنبط من تلكم الأحاديث من إيجاب أو تحريم، أو كراهة أو ندب الخ... ينبغي ردها ونبذها نبذاً، ذلك لأن الإيجاب والتحريم وجميع الأحكام الشرعية لا بد من أن تستند إلى نص صحيح صريح واضح، وأما ما استنبط حكمه من حديث موضوع، أو ضعيف، فإنه ينبغي رده، ورفضه.

وإذا كان كثير من فقهاء اليوم يعرضون عن علم الحديث، فإنه يقابلهم عدد لا يستهان به من المشتغلين بالحديث لا يجيدون معرفة الفقه وأصوله، وبضاعتهم فيهما قليلة، وهذا يؤدي إلى عجز أكثرهم عن استخراج كنوز الحديث ودقائقه، وعن الإطلاع على أقوال الأئمة وتنوع اجتهادا م واستنباطا م منه**!**.

وما كان لهؤلاء وأولئك ليحدثوا قطيعة بين الفقه والحديث، ولا لينشئوا سفينة ركا ا كلهم فقهاء فقط، أو محدثون لا غير. ورحم الله رجالا من السلف الصالح حفزهم وعيهم بعواقب تلك القطيعة المصطنعة بين الفقه والحديث، فعكفوا على الكتب الفقهية يخرجون أحاديثها، ويبينون موضوعا ا، وضعافها من صحاحها. وقد كان الأولى أن توجه تلك الجهود المباركة إلى مجال آخر لو أن الفقهاء جمعوا بين علم الفقه وعلم الحديث، ولو أ م تحققوا من الأحاديث التي تزخر ا كتبهم قبل تدوينها.

ومما يزيد الطين بلة أن كثيرا من علماء أصول الفقه لا يقلون عن الفقهاء انقطاعا عن الحديث، وابتعادا عن الاحتكام إليه، لذلك فإن كثيرا من كتبهم تضم أحاديث ضعيفة، بل موضوعةً، ولربما اتخذوا تلك الأحاديث الضعيفة، غفلة منهم، أدلة على صحة أصل من الأصول العامة، أو على تقرير قاعدة من القواعد الكلية. ولو أ م كلفوا أنفسهم التحقيق في تلك الأحاديث لما احتجوا ا، ولا أوردوها تأييداً لرأي، أو تقرير لقاعدة، أو تأصيلاً لأصل... والأمثلة على هذه كثيرة، منها: حديث "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" الذي يستدل به على كون قول الصحابي حجة، بالرغم من أن هذا الحديث، عند أكثر المحدثين، موضوع.

إذاً، لتكون السنة مصدرا للتشريع، فلا بد من إعادة الصلة بين الفقه والحديث، ومعرفة الفقه وأصوله... إذ لا ثقة براوية بلا دارية، ولا معول على دراية بلا رواية!.

وبعد عتابه ونصحه لفقهاء العصر ومحدثيه، توجه المؤلف بالعتاب نفسه إلى الدعاة والوعاظ الذين يعتبرون في حقيقة الأمر امتداداً لكثير من فقهاء ومحدثي العصر الذين اصطنعوا قطعية بين الفقه والحديث. ومهد لذلك بالإشارة إلى أنه إذا كانت الدعوة تقوم على مجموعة من التوجيهات المشرقة، والحجج الدامغة، والمواعظ المؤثرة، والقصص الهادفة، وألوان جميلة من الترغيب، والترهيب الخ... فإن سنة المصطفى– عليه الصلاة والسلام– ثروة طائلة، وكنـز زاخر بين يدي الداعية الموفق، فمنها يستطيع أن يتلقى المنهج والحكمة في توجيه الدعوة، والتعامل مع أصناف المدعوين، وسياسة المستجيبين، وتفهم الظروف المحيطة ؤلاء وأولئك جميعا، بما ييسر على الدعوة سلبها، ويحكم طرقها وأساليبها، ويقرب لها بلوغ مقاصدها.

والداعية الموفق – في نظر المؤلف– يحمل مسؤولية كبرى تتمثل في ضرورة التثبت عند الاستشهاد بالحديث عن معنى من المعاني، أو على قيمة من القيم، ولن يعفى من مسؤولية تحرير عقله وثقافته من كثير من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة.

وبسبب اعتقاد كثير من الناس إجازة رواية الحديث الضعيف في الترغيب والترهيب، وفي فضائل الأعمال، والرقائق، والزهد.. فقد أبى المؤلف – حفظه الله – إلا أن ينبه إلى حقائق حول هذا الزعم الذي كثيرا ما ينسب إلى جمهور العلماء على الرغم من تنديد أئمة أهل الحديث به، وأعقب المؤلف تنبيهه إلى تلك الحقائق

بتنبيه آخر خاص براوية بعض الأحاديث الصحيحة سندا ومتنا، سوى أن الأمر فيها يحتاج إلى فقه وإدراك سليم لمعانيها، إذ ليس كل حديث صحيح يروى في كل مقام، فلا بد في ذلك من مراعاة لشروط، وإدراك لمناسبات وأحوال. وأيد هذا بأنه ربما يتخذ بعض من الناس حديثا صحيحا سنداً لتأييد موقف، أو تشريع شرعة؛ ولهذا فقد منع المصطفى – عليه الصلاة والسلام – معاذا أن يبشر الناس بحديث: "...حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً " فقال معاذ: "أفلا أبشر به الناس؟ فقال له " لا تبشرهم فيتكلوا"!.

ولهذا، فإنه ينبغي على الداعية ألا يستشهد ببعض الأحاديث التي قد تكون في ظاهرها مقوية لبدعة من البدع، على الرغم من كون الظاهر غير المراد للشرع... صحيح أن على الداعية بيان حكم الله في كل زمان ومكان، بيد أن لكل مقام مقالا، والداعية الفقيه هو الذي يفقه الواقع، ويتعامل معه باقتدار واعتدال وإرشاد وقد أورد المؤلف نماذج من أحاديث لا ينبغي اتخاذها مفاتيح دعوة، ولا أحاديث مجالس كحديث "إن أبي وأباك في النار " ،وحديث "أتقوم الليل وقد غفر الله لك؟" فقال: أفلا أكون عبدا شكورا"...وبدلا من الاستعمال الآلي لمثل هذه الأحاديث، ينبغي بذل الجهد في فقه المراد من الأحاديث الصحاح، وفقه الواقع، وفقه أوضاع المخاطبين ا، وإدارك ما يجره تيار الزمن من أحوال، وما ينطوي عليه المكان من ظروف، وكلما غاب هذا البعد الزماني والمكاني عن الداعية أصيبت دعوته بنكسة وتراجع، وضعف تأثيرها في النفوس والقلوب.

وهكذا أ ى الشيخ مباحث الباب الثاني بعد أن أسدى جملة من التوجيهات والنصائح إلى الدعاة والوعاظ وقبلهم إلى الفقهاء والمحدثين، لينتقل في الباب الأخير المعنون بـ "معالم وضوابط لحسن فهم السنة" الذي ضمنه ضوابط عواصم من سوء فهم السنة وإساءة التعامل معها، لخصها في ثمانية ضوابط:

الضابط الأول: فهم السنة في ضوء القرآن الكريم، وذلك لأن السنة شارحة للكتاب، ومبينة له، وما كان للبيان أن يناقض المبين، الأمر الذي يمكن القطع معه أنه لا توجد سنة صحيحة ثابتة تعارض محكمات القرآن، وبيناته الواضحة الظاهرة. وإذا ما تطرق إلى ذهن عالم من العلماء وجود تعارض حقيقي بين السنة والكتاب، فإن ذلك عائد إلى سوء فهمه، وغلطه: بل إذا افترض وجود حديث صحيح متفق

على صحته يتعارض – عند ا تهد – مع محكم من محكمات القرآن، فإن عليه التوقف إذا لم يلف تأويلاً مستساغا، ولا يليق به التسرع في رفضه، أو رده خشية أن يكون له معنى أو تأويل غائب عنه.

الضابط الثاني: فهو جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد بغية رد متشا ها إلى محكمها، وعامها إلى خاصها، ومطلقها إلى مقيدها، وبذلك يتضح المعنى المراد منها. وإهمال الضابط يؤدي، في رأي المؤلف إلى ضرب الأحاديث بعضها ببعض، وادعاء نسخ بعضها بعضا دونما برهان، وقد يؤدي ذلك في بعض الأحيان إلى نشوب معارك ونزاعات لا طائل من ورائها بين المنتسبين إلى الإسلام.

الضابط الثالث: الجمع بين الأحاديث والترجيح بينها، فإذا ما وجد تعارض ظاهر بين حديثين، فإن الأولى إزالته بالجمع والتوفيق بينهما، بل لا بد من التأني في اللجوء إلى الترجيح بينهما، لأنه يؤدي إلى إهمال أحدهما، وإعمال الآخر. فالتوفيق والجمع بين مختلف الحديث يوجد ائتلافاً وتكاملا بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً. وإذ ما تعذر الجمع بينها لاذ المرء بالترجيح، وقد يلجأ إلى القول بالنسخ إذا عز الجمع، وتعذر الترجيح، وعلم المتأخر منها من المتقدم.

ويذهب المؤلف إلى أن دعوى وقوع النسخ في الحديث أضيق مساحة منها في القرآن، إذ من الأحاديث ما يراد ا العزيمة، ومنها ما يراد به الرخصة. وقد يكون بعضها مقيد بحالة، وبعضها الآخر بحالة مغايرة ومختلفة، وهذا التغاير في الأحوال لا يعني النسخ بتاتا، وإنما يعني دوران الحكم مع علته وجودا وعدما.

الضابط الرابع: فهم الأحاديث في ضوء أسبا ا، وملابسا ا ومقاصدها، لأن ذلك يعين على تحديد المراد من الحديث بدقة وإتقان، بل يساعد على تمييز الأحاديث التي انبنت على رعاية ظروف زمانية خاصة بغية تحقيق مصلحة معتبرة، أو درء مفسدة معينة، أو لمعالجة مشكلة راهنة، من غيرها التي لم تبن على شيء من ذلك كله. وإذا كان العلماء قد حثوا على معرفة أسباب نزول آيات القرآن، لما لذلك من أهمية قصوى وأثر عظيم في الفهم الصحيح، فإن الأمر أكد في معرفة أسباب ورود الأحاديث، لأن السنة بمجملها معالجة لكثير من المشكلات الموضعية، والحالات الجزئية، والظروف الراهنة، الأمر الذي يدعو إلى التفريق بين عامها، وخاصها، ومطلقها، ومقيدها، وكليها، وجزئيها. وأما فهم السنة في ضوء مقاصدها وعللها فهو كذلك من الأمور الضرورية المعينة على حسن التعامل معها،

فالأحاديث التي وردت في ي المرأة عن السفر بغير محرم، الغاية منها الخوف على المرأة، وخاصة في عصر الرسالة عندما كان السفر يتم على الجمال، والبغال، والحمير، وكانت المرأة عصرئذ تجتاز غالبا صحارى ومغاور، فحفظا لها من هذه المخاطر، يت عن السفر بلا محرم يصو ا ويرعاها. ويوم تحولت هذه الظروف كما هو الحال في عصرنا هذا فلا حرج عليها أن تسافر وحدها في طائرة أوقاطرة تقل مئات من المسافرين ويؤمن فيها غوائل الطريق!.

الضابط الخامس: يتمثل في ضرورة التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للتحديث، والابتعاد عن الخلط بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تتغياها السنة، والوسائل الآنية والبيئية التي تعينها السنة أحيانا للوصول إلى الهدف المنشود. فتلك الوسائل تتغير بتغيير البيئة والزمان والمكان، وتبقى الأهداف والمقاصد ثابتة ودائمة. فالأحاديث التي وردت فيها وصفات لبعض الأدوية والأغذية لا تعدو أن تكون كلها وسائل عينها الرسول – عليه السلام – للوصول إلى الهدف المنشود، وهو المحافظة على صحة الإنسان، وحياته وسلامة جسمه وقوته.. ولا يصح الجمود عند تلك الوصفات في حالة تغير البيئات، والأزمنة والأعراف، وأساليب العلاج والاستشفاء.

الضابط السادس: ضرورة التفريق بين الحقيقة وا از – لغويا أو عقليا أو استعارة... في فهم السنة، وإهمال هذا مفضٍ إلى الزلل والخلط وسوء الفهم، وقد كان الرسول – عليه الصلاة والسلام – أفصح من نطق بالضاد، فحديث "لأن يطعن أحدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له"، ربما استدل به كثير من علماء العصر على تحريم مصافحة المرأة مطلقا، والأمر ليس كذلك، لأن المس في الحديث كناية عن الجماع بناء على قول ابن عباس أن المس واللمس والملامسة في القرآن كناية عن الجماع! فالمصافحة التي لا تصاحبها شهوة، ولا فتنة، وخصوصا عندما تدعوا الحاجة إليها لا حرمة فيها

وإذا كان التفريق بين الحقيقة وا از عاملا قويا مساعدا على حسن فهم السنة، إلا أن ذلك لا يعني بتاتا التوسع في التأويلات ا ازية، والتكليف في صرف الألفاظ عن حقائقها دون مسوغ؛ فالأحاديث الواردة في نزول المسيح الدجال وأنه

إنسان فرد، وكذلك الأحاديث الواردة في نزول المسيح آخر الزمان – وهي أحاديث بلغت حد التواتر – ينبغي عدم صرفها عن حقائقها، وتأويلها بتأويلات متكلفة لا تساندها قرينة مقالية، أو حالية، كما أول بعض المحْدثين المسيح الدجال بأن المراد به الحضارة الغربية السائدة التي تنظر إلى الإنسان والحياة بعين واحدة، وهي العين المادية، وكذلك تأويل الأحاديث الواردة في المسيح بأ ا ترمز إلى عصر يسود فيه السلام والأمن، وغير ذلك من التأويلات المخالفة مخالفة صارخة ما أثبتته الأحاديث الكثيرة في هذه الموضوعات. والأولى من ذلك كله عدم الخوض في تأويل الأخبار المتعلقة بصفات الباري، وبكل ما يتصل بعالم الغيب، وأحوال الآخرة، ويوكل علم ذلك إلى الله، ولا يتكلف في تأويله البتة!

الضابط السابع: يتمثل في التفريق بين الغيب والشهادة، فالسنن التي وردت مفسرة ومفصلة لما أجمله القرآن حول الغيبيات – كالحياة البرزخية – وسؤال القبر، والبعث، والصراط – يجب التسليم بما صح منها، وعدم ردها ـرد مخالفتها للمعهود، أو المألوف ما دام ذلك في دائرة الممكن عقلا!

وقد أرجع المؤلّف سبب الخطأ في فهم الغيبيات الذي تقع فبه فئات من الناس إلى قياسهم الغائب على الشاهد، والآخرة على الأولى، وذلك قياس مع الفارق، لأن لكل دار قوانينها وخصائصها!

الضابط الثامن: ضرورة التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث، لأن الألفاظ تتغير دلالا ا من عصر إلى آخر، ومن بئة إلى أخرى، وربما أصطلح الناس على ألفاظ معينة للدلالة على أشياء معينة، وهذا التطور والتغيير للمدلولات له أثره المهم في فهم الكتاب والسنة فهناك خطر حقيقي في عدم التأكد من مدلولات ألفاظ السنة، كما أن حمل ألفاظها على بعض المصطلحات الحديثة مؤد أحيانا كثيرة إلى سوء فهمها، ومن ثم إساءة التعامل معها وعدم الاستفادة منها.

وبعد أن أوسع المؤلّف هذه الضوابط العواصم تفصيلا وشرحا، دعا في خاتمة الكتاب إلى العمل على تأليف موسوعتين تخصص أولاهما لرجال الحديث وكل ما قيل فيهم جرحا وتعديلا، وتخصص الثانية لجمع متون الأحاديث بأسانيدها وطرقها من كل المظان الممكنة والمصادر المتاحة، المطبوع منها والمخطوط، ومثل هاتين الموسوعتين لا شك ستهيئان في نظر المؤلف لإصدار موسوعة ثالثة تشمل الصحاح الحسان ...الخ.

وبعد هذه الرحلة العلمية الممتعة التي استعرضنا فيها أهم محتويات هذا الكتاب لا بد من إيراد جملة من الملاحظات يمكن تقسيمها إلى قسمين: قسم عام يتناول الكتاب إجمالا، وقسم خاص يتناول بعض فقراته.

أولاً: الملاحظات العامة:

أ. غلبة التكرار والتداخل على فقرات الكتاب وموضوعاته. فالمبادئ الثلاثة التي أشار إليها المؤلف وعدها ضرورية لحسن فهم السنة، وحسن التعامل معها في الباب الأول هي المبادئ ذا ا التي فصلها في الباب الثالث تفصيلا للمبدأ الثاني من المبادئ الأساسية الثلاثة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، هناك تداخل جلي بين الضوابط التي ذكرها المؤلف، فالضابط الثاني أصل للضابط الثالث، بل إن الضابط الثالث جزء لا يتجزأ من الثاني، وقد كان الأولى عدم الفصل بينهما، بل الأوفق دمجهما ليكونا ضابطا واحدا لا ضابطين. وكذلك الحال في الضابطين الرابع والخامس، إذ إن الضابط الخامس ليس سوى نتيجة حتمية لما يؤدي إليه الضابط الرابع.

ب. تميز الكتاب بسلاسة العبارة، وسهولتها، وابتعاده عن التعقيد في التعبير والإغراب في اللغة، الأمر الذي يشجع القارئ على قراءة الكتاب، وييسر الإفادة منه، وهذه الخصلة راجعة، في نظر المراجع، إلى تمكن المؤلف من الموضوع، والإحاطة بأطراف مسائله، ومن قدرته على الإقناع، وسوق حجته برفق ولين، حتى إنه ليصدق فيه ما قاله حجة الإسلام الغزالي – رحمه الله: "من غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة و انتقام، ومن لان طبعه، ورق قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق، والمساهلة، فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعا يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد..."! (المستصطفى ج 2، ص 110)

ثانياً: الملاحظات الخاصة:

وهي وقفات نقدية مع بعض ما ورد في الكتاب من آراء واجتهادات.

الوقفة الأولى: يخيل إلي أنه كان الأحرى بالمؤلف أن يستهل كتابه بالتنصيص على مراده من مصطلح السنة، ذلك أن السنة تطلق إطلاقات مختلفة، وذلك بحسب العلوم، فالسنة مثلا عند المحدثين ليست هي السنة عند الفقهاء, ولا عند الأصوليين،

والعكس صحيح أيضا. هذا وإن كان يستشف من الكتاب أن مراده بالسنة، السنة عند الأصوليين وليس عند الفقهاء أو المحدثين.

ولم يتعرض المؤلف لبيان اختلاف مراتب السنة ولو عند الأصوليين، فالسنة القولية ليست في مرتبة السنة العملية أو التقريرية من حيث القوة، والسنن المروية عن الرسول عليه الصلاة والسلام - قولية أو فعلية، أو تقريرية – تختلف في ذا ا باختلاف ظروفها، وأوصافها، فما روي عنه بصفته قائدا، وقاضيا، يختلف عما روي عنه بصفته مفتيا، ومعلما ومرشدا ومبلغا. ولا يخفى ما بين الفتوى، والقضاء من فروق جوهرية، وبيان ذلك له أهميته وضرورته، ومكانته في حسن فهم السنة، وحسن التعامل معها. ولعله من المناسب نقل مقتطفات مما أورده الإمام القرافي حول هذا الموضوع: "...ما الفرق بين تصرف رسول الله- صلى الله عليه وسلم– بالفتيا والتبليغ وبين تصرفه بالقضاء، وتصرفه بالإمامة؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام، أو الجميع سواء في ذلك؟ -الجواب:

إن تصرفه – عليه الصلاة والسلام– بالفتيا هو إخباره عن الله، ويعتبر هذا شرعا عاما أي على كل إنسان أن يلتزمه من تلقاء نفسه بلا حاجة إلى حكم حاكم، أو إذن إمام. وأما تصرفه بالقضاء. فإنه مغاير للرسالة والفتيا، لأ ما تبليغ محض واتباع صرف، وأما الحكم فإنه إنشاء، وإلزام من قبله بحسب ما يسنح من الأسباب والحجج، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: "إنكم تختصمون إلي فيكون أحدكم ألحن... فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذه، إنما أقطع له قطعة من النار". وأما تصرفه بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد... ولذلك فما فعله من هذا المنطلق لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن الإمام الحاضر..." (الإحكام، ص 87 وما بعدها).

الوقفة الثانية: يبدو أن عنوان الباب الثاني، الذي عنونه المؤلف "السنة مصدراً للفقيه والداعية"، يحتاج إلى أن يعدل، وذلك لأنه لا يعبر بدقة عن مضمون الباب، وقد ركز المؤلف على بيان طرق تعامل الداعية والفقيه مع السنة، وضرورة اتباعهما سبل التحري والتدقيق عند الاستشهاد بالسنة القولية، أو العملية، أو التقريرية. والعنوان البديل المقترح هو "أضواء حول تعامل الفقيه أو الداعية مع السنة". أضف إلى هذا تخصيص المؤلف الفقيه والداعية بإرشاداته، على الرغم من حاجة المفسر،

والمتكلم، والمحدث إلى كل ما ذكره وأبداه من ملحوظات نافعة، وقد كان الأولى التعميم.

الوقفة الثالثة: يمكن القول أن التنبيهات التي أوردها المؤلف بخصوص رواية الحديث الضعيف محل نظر ومراجعة، والأولى تقرير أن رواية الضعيف لا تجوز، لأن مضمون تلك التنبيهات ينبىء عن ذلك، وخاصة منها التنبيهان الأخيران. وما دام المؤلف يرى أن رواية الضعيف لا تعني استحباب العمل به، فما الغاية من روايته، بل لماذا يروي الضعيف إذا كان معارضا بالقوي أو الأقوى؟ إنني أرى أن القيود التي ذكرها العلماء لصحة رواية الضعيف تؤدي إلى عدم روايته في النهاية، أو على الأقل إلى روايته مجردا عن وصف الحديث!

الوقفة الرابعة: يتبدى للقارئ أن الأمثلة التي استشهد ا المؤلف للدلالة على أنه لا يليق بالداعية أن يستشهد ببعض الأحاديث ولا يجعلها مفاتيح دعوته، فيها نظر. فراوية حديث "إن أبي وأباك في النار" تدل على مدى الإنصاف والعدل الذي يتميز به الدين الإسلامي، وعلى أنه ليس دينا ملكيا وراثيا، بل إنه الدين الذي لا يولي الأنساب والفوارق غير المكتسبة أي اهتمام. ومن ثم فالأمر، كما قال رسول الله – عليه الصلاة والسلام-: "من يطأ به عمل لم يسرع به نسبه"

الوقفة الخامسة: ذهب المؤلف إلى أن الترجيح يؤدي إلى أعمال أحد الدليلين وإهمال الآخر. وهذا التقرير ليس محل اتفاق، وبل فيه نظر، ذلك أن الترجيح لا يؤدي في حقيقة الأمر إلى إهمال أحد الدليلين، وإنما يؤدي إلى تفضيل العمل بأحد دليلين، بمعنى أن المرجوح قد يعمل به، ويقدم على الراجح، بل أن ما يكون مرجوحا لدى شخص ربما كان راجحا عند آخر، الأمر الذي يدل على أن الترجيح ليس في حقيقته إعمالا لأحد الدليلين وإهمالا للآخر. وأما العلماء الذين ذهبوا إلى وجوب العمل بالراجح، فإن كثيرا من العلماء ردوا عليهم، ولم تسلم حججهم من نقاش ونقد.

وعليه فالنسخ هو الذي يؤدي إلى أعمال الدليلين وإهمال الآخر، ولذلك إذا ثبت وقوع النسخ بين الدليلين، فإنه لا بد من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، ولا يصح العمل بالمنسوخ اتفاقا، وليس كذلك المرجوح!.

الوقفة السادسة: أشار المؤلف إلى أن من ضوابط حسن فهما السنة فهمها في ضوء أسبا ا وملابسا ا، ومقاصدها الخ .. وهذا الضابط من أهم الضوابط التي ذكرها، ومن أخطرها، وأحوجها إلى التبيين والتوضيح، بيد أن المؤلف لم يعط هذا الضابط حقه من التوضيح، حتى لقد أصابه غموض واضطراب في بعض الأحيان. فلا الأسباب بينها بياناً كافياً، ولا المقاصد هي الأخرى أوضحها إيضاحاً شافيا. أما الأمثلة التي أوردها فهي كذلك محل نظر. فحصر حديث "أنا بريء من كل مسلم..." في تلك الحالة منقوض بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

والعلة التي ذكرها في تحريم سفر المرأة بلا محرم ليست في حقيقة الأمر بعلة، وإنما تلك حكمة من الحكم، ومعلوم أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وليس مع حكمته. ثم إن ما ذكره من توافر الأمن والأمان في السفر في العصر الحديث يخالفه الواقع في ذلك، الأمر الذي يترتب عليه أن ما ربطه بتلك المسألة فيه نظر أيضا. ولعله ما ينبغي توضيحه أن بين العلة والحكمة فرقا جوهريا مهما، ويؤدي عدم إدراكه إلى الخلط. فالحكمة كما هو معلوم تطلق على أمرين:

أولهما: ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها وترادف هنا مصطلح "مقصود الشرع." و تطلق أيضا على الأمر المناسب نفسه، أي على المصلحة المراد جلبها أو تكميلها، وعلى المفسدة المراد درؤها، أو تقليلها. وسواء أريد ا الإطلاق الأول أم لا، فإ ا تختلف عن العلة، ذلك لأن العلة هي الوصف الذي جعله الشارع مناطا لثبوت الحكم، حيث ربط ا الحكم وجودا وعدما، وذلك بناء على أن ذلك الوصف مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

ثانيهما: أن الحكمة بمعنى المصلحة نفسها، وهو الرأي الشائع والمقرر لدى أكثر العلماء المحدثين، وتتفاوت درجا ا في الوضوح والانضباط، بل قد تخفى خفاء كليا على العباد، الأمر الذي كان مدعاة إلى كون التعليل ا مثار جدل واسع بين العلماء قديما. بل إن الجمهور لم يجيزوا التعليل ا على الإطلاق. وعليه، فإن ما ذهب إليه المؤلف في تعليله لا يعدو كونه تعليلا بالحكمة؛ وهو بصنيعه ذاك يخالف الراجح ويعمل بالمرجوح، وفي ذلك هدم لما قرره سابقا، أعني اعتباره الترجيح عملاً بأحد الدليلين، و إهمالاً للآخر!

لقد كان الأحرى بالمؤلف وهو يتناول هذا الضابط أن يبرز النوع الذي يقبل التغير والتبدل بتغير الأزمان، والأمكنة، والأحوال، والأعراف، من الأحكام، كما كان المنتظر منه أن يفرق بين الأحكام التعبدية التي تأبى التعليل، وتلك الأحكام التي تقبله، فالأصل في العبادات –كما هو معلوم– التعبد والانقياد والامتثال، ولا تأثير للعلل عليها. فإذا عرف مثلا أن العلة في مشروعية الوضوء والتطهير، فإن هذه العلة لا ترفع وجوب الوضوء للصلاة ولو كان المكلف من أعلى درجات الطهارة والنظافة، إذ لا بد له من الوضوء، وهذا يعني أنه ليس للعلل تأثيرٌ، أي تأثير، في الحكم التعبدي زماناً، ومكاناً وحالاً وعرفاً.

ولا مجال للحديث عن تغيرها وتبدلها بتغير الزمان، والمكان والأشخاص... وكل ما يمكن أن يطرأ في شأ ا هو حالات الضرورة التي تلجئُ الأفراد إلى حالات خاصة، وهي ما عرف عند علماء الأصول بالرخص الشرعية.

وأما المعاملات –مثلا– فإن الأصل فيها التعليل، ويرتبط الحكم فيها بعلته وجودا وعدما. فتوضيح هذه النقطة ذو أهمية بالغة، حتى لا يختلط الحابل بالنابل، فيركب بعض القوم من الشطط، والغلط، فيحدثوا آراء في الأحكام التعبدية ما أنزل الله ا من سلطان!.

وأما النقطة الأخرى التي كان ينبغي للمؤلف أن يشبعها كذلك توضيحا وتبيينا، فهي فهم السنة في ضوء المقاصد. فهذا الكلام ينطوي على إشكالات كثيرة لا بد من رفعها، ودفعها. وإذا كان المراد بمقاصد الشريعة كما قال الشيخ ابن عاشور –رحمة الله عليه– تلك المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع –أو معظمها..." (مقاصد الشريعة الإسلامية ص: 2)، فإن أولى تلك الإشكاليات بالاهتمام في رأينا تحديد طرق الوصول إلى مقاصد الشريعة، بمعنى هل يترك أحد أن يحدد مقصود الشرع من سنة معينة، أم أن السنن نفسها –في أكثر الأحيان– كافية للدلالة على مقاصد الشرع منها ؟

إن مما ينبغي أن يتصدى له العلماء والباحثون اليوم بالبيان والتوضيح تحديد الوسائل لاستنباط المقاصد الشرعية من النصوص، أعني المسالك والمناهج الكفيلة بتمكيننا من إدراك مقاصد الشرع، وترتيب درجا ا، وتكييف علاقات بعضها ببعض. ورحم الله الإمامين الشاطبي وابن عاشور اللذين كان لهما السبق المنهجي في

تقرير أهمية البحث في هذا الموضوع وبيان مكانته في عملية الاجتهاد، وإن كانت جهودهما فيه بحاجة إلى التمثيل والتطوير.

ولعله مما كان ينبغي التركيز عليه في سياق الحديث عن مقاصد الأحاديث وعللها: أن تحقيق مقصود الشرع غالبا ما يتم عن طريق الوسائل والأساليب التي يعينها الشرع نفسه. فإذا أمر أمرا فان مقصوده منه بالدرجة الأولى هو الامتثال لذلك الأمر لا غير؛ وإذا ى عن شيء فإن مقصوده في اجتناب ذلك الشيء والامتناع عنه، ذلك أن كلا من الأمر والنهي موضوع في الأصل لإفادة الطلب – طلب الفعل؛ وطلب الكف، فالآمر قاصد إلى حصول الفعل، والناهي قاصد إلى عدم حصول الفعل، وهذا يعني أن المأمور به أو المنهي عنه مقصود في حد ذاته للشرع. قال الشاطبي:

"إن الأمر معلوم، إنما كان لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل، أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور مخالف لمقصوده (الموافقات، ج 2، ص 290).

معنى هذا كله التركيز على عدم صحة التفريق بين مقاصد الشرع، والأساليب التي تحقق تلك المقاصد، وخاصة أن أغلب المقاصد تحمل بين طيا ا وسائل تحقيقها والوصول إليها، فلا مجال للتفريق بين المقاصد والوسائل، فإذا كان حفظ المال مقصدا من مقاصد الشرع، فإن الوسيلة التي شرعها الشارع لتحقيق ذلك المقصد هي قطع يد السارق، وهذه الوسيلة جزء لا يتجزأ من المقصود الشرعي، بمعنى أن الشارع لا يعترف بأية وسيلة أخرى موهومة أو غير موهومة في تحقيق مقصوده غير القطع. وإذا اعتقد معتقد أنه بالإمكان تحقيق مقصود الشرع في حفظ المال من السرقة دون اللجوء إلى ذلك القطع، فإن مآل ذلك النظر في جميع الأحكام الشرعية بغية تبديلها بوسائل تتوصل إليها العقول، وتتقبلها الأذواق! وعليه فإنه كان الأوفق توضيح هذا الضابط حتى لا يتخذ مسلكا للاعتداء على كثير من السنن وتعطيلها بدعوى تحقيق مقاصد الشريعة.

الوقفة السابعة والأخيرة: يبدو أن المؤلف فاتته الدقة فيما أورده من أثر ابن عباس في ذكر مصطلح "اللّمس والمس" في القرآن على "الجماع"، فهذا الأثر –كما ذكر المؤلف نفسه– لم يتطرق فيه ابن عباس لبيان معنى مصطلح "اللّمس والمس" في

السنة، فأنى للمؤلف أن ينسب ما تراءى له إلى ابن عباس، ويجعل ألفاظ السنة ومصطلحا ا كألفاظ القرآن ومصطلحاته ؟ ثم إذا كان المؤلف يرى أن الحديث ليس واردا في تحريم المصافحة، فلم يخصص المصافحة في حالة الحاجة، ولماذا لا يبقي الأمر على الجواز مطلقا؟

ثم إن المؤلف دعا إلى عدم الخوض في تأويل الأخبار المتعلقة بالصفات وبالغيب والآخرة، إلا أنه لم يلتزم هو نفسه ما دعا إليه. إذ ذكر في مستهل حديثه عن التأويل بعض الأخبار المتعلقة بالصفات كما هو الحال في حديث "إذا أتانى ماشياً أتيته مهرولاً...!"، أليست الهرولة صفة من الصفات المتعلقة بالباري في ذلك الحديث؟

هذه وقفات حول قضايا طرقها المؤلف، حفز عليها روح التفاعل مع الكتاب، ودفع الحوار حول ما ورد فيه من اجتهادات، وما أثاره من إشكاليات، وهي وقفات متعلم مغرم بقراءة مؤلفات الشيخ النفيسة، ومقدر لنـزعته الاجتهادية التي تتسم بروح الإخلاص والدعوة إلى الله طمعاً في ثوابه، ونسأل الله أن ينفعنا بعلم المؤلف ويجزيه عنا خير الجزاء، إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الحريات العامة في الدولة الإسلامية

المؤلف: **راشد الغنوشي**

الناشر: **مركز دراسات الوحدة العربية**، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، 382 صفحة.

مراجعة: **الفاتح عبد الله السلام***

ليس من سرف القول إن الفكر الإسلامي المعاصر يشهد دورة معرفية نشطة تسعى نحو توجيه ذلك الفكر في اتجاه مشكلات الحضارة وعمليات النهوض الحضاري للأمة الإسلامية. و تهدف هذه الدورة المعرفية إلى تطهير الفكر الإسلامي من كل رواسب التخلف والانحطاط رقيا إلى التجديد والاجتهاد ليعود ذلك الفكر أصيلا مستجيبا لتحديات العصر متجاوبا قضاياه في إطار المرجعية العليا للوحي الإلهي.

وتتجلى هذه الصحوة في الثورة المفهومية في مجالات حياتنا الفكرية، ولا غرابة في ذلك إذا ما نظرنا إلى التجديد الإسلامي بوصفه ظاهرة تاريخية دورية كلما اعترى المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وخمول في الفكر وجمود في الحركة واستفزهم التحدي الخارجي.

وقد تجاوز توسع هذه الظاهرة وامتدادها دائرة النشاط الإسلامي المنظم حتى غدت تيار فكريا ممتدا وظاهرة اجتماعية واسعة وشعورا قويا بضرورة التحرر

* أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية في الجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا، دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة نورث ويسترن في الولايات المتحدة الأمريكية.

من سلطان قيم الفكر و أنماط الحياة الغربية وبالأوبة إلى أصول الانتماء الإسلامي، والسعي لتمكين قيم الدين في واقع الحياة مما جعلها تتحول إلى حركة تجديد شاملة لكيان الأمة الإسلامية ولقدر ا الجماعية على الفعل الحضاري.

من الجدليات الشائكة والساخنة والمتجددة التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي الحديث مسألة الديمقراطية والحريات العامة في العقل الغربي والعقل الإسلامي. وتعد هذه الإشكالية، دون مبالغة، قضية القضايا في الفكر الإسلامي الحركي الحديث. وإذا كان الاسلام بوصفه نظاماً شاملا ومتكاملا واجه في كثير من بلاد المسلمين ضغوطا شديدة الوطأة محورها أن الإسلام لا يملك القدرة على تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية ولا ضمان فيه للحريات العامة والفردية وحقوق الأقليات، وبالتالي لا يملك تصورا محددا للدولة، فإن الديمقراطية الليبرالية الغربية قد قدمت بالمقابل، على أ ا الضد النقيض للإسلام. ليس ذلك فحسب. بل كلمة الديمقراطية الغربية تفرض على أ ا النظام الأمثل القابل للتطبيق في مواجهة شعارات الإسلاميين التي تتهم بأ ا ستثير المشاعر والعواطف فحسب، ولا تصلح منهاجا لتنظيم الحياة في مختلف جوانبها.

لقد أدت هذه الإشكالية إلى انقسام الآراء والاتجاهات بصورة كبيرة نتيجة التنوع الأيديولوجي والسياسي في العالم الإسلامي. وهذا التعدد قد حصل حتى في داخل التيار الواحد كالتيار الإسلامي باتجاهاته السياسية والحركية المختلفة، فنحن نجد مثلا، توجهات رافضة لفكرة الديمقراطية، إلا أ ا توجهات لا تمثل كتلة واحدة، فهي تتفاوت في تسويغها الرفض أو التحفظ حيال فكرة الديمقراطية أو في قبولها المشروط أو المقيد لها. وفي هذا الإطار نجد توجها نظريا رافضا للفكرة جملة وتفصيلا بناء على تصور معين لها يظنه ثابتا وكامنا في الفكرة الديمقراطية ذا ا، وأ ا ليست من الاسلام ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه وأن العلاقة بينهما علاقة تعارض وتناقض.[1]

وهناك توجه آخر يرى أن المسلمين ليسوا بحاجة إلى الديمقراطية لأ م يملكون فكرة بديلة هي الشورى، بل يذهب بعضهم على القول بأن مفهوم

---

[1] انظر على سبيل المثال لا الحصر:

الحائري, كاضم. **أساس الحكومة الإسلامية**. بيروت: الدار الإسلامية, 1979م. ويمكن الاستئناس في هذا الشان بكتابات "حزب التحرير" في موقفه من **الديمقراطية**.

الشورى أرقى وانضج وأكثر شمولا من مفهوم الديمقراطية[2]، إذ مصدرها وأصلها الوحي الإلهي الذي جاء بمنهج متكامل لحياة الإنسان، في حين أن الديمقراطية، مفهوما ومنهجا، وقيما، مجرد نتاج للتجربة الحضارية الغربية.

وهناك تةجه ثالث يرفض فكرة الديمقراطية لانتمائها بصلة القرابة الفلسفية مع فكرة "العلمانية". والعلمانية مرفوضة لتناقضها مع فكرة الشريعة وحاكميتها ولاستبعادها الدين من تنظيم الشؤون الاجتماعية.

وهناك تيار رابع يسوغ رفضه للديمقراطية بسبب بعض الإشكاليات المرتبطة بجملة من آلياته مثل الحزبية والدعاية الانتخابية والمعارضة الشكلية والأغلبية والأقلية ومبدأ النيابة عن الشعب، وهي أمور يرى أ ا تفتقر إلى المحتوى الموضوعي. ومن ثم فهذا التيار يرفض الممارسات الشكلية والمظهرية لبعض النظم السياسية باسم الديمقراطية وبأشكال برلمانية ودستورية زائفة[3].

وهناك، أخيراً، تيار يبني رفضه لفكرة الديمقراطية على اعتبارات خلقية، مثل كون مفهوم الحرية الملازم لفكرة الديمقراطية في الثقافة الغربية ينطوي على نزوع إباحي وعدم انضباط خلقي، مما يتنافى مع مبادئ الشريعة الإسلامية وفلسفتها الخلقية.

وتلتقي كل هذه المواقف الرافضة للديمقراطية في أن الأخذ ا يعني استبدال التشريع الإلهي الذي ورد به الوحي بتشريع وضعي محدود بإطار خبرة حضارية معينة.

والملاحظة الجديرة بالتسجيل هنا أن التيارات الرافضة، رفضا باتا، للديمقراطية باسم الإسلام، تمثل مجموعات صغيرة أبرزها "السلفيون"، ولعل سبب موقفهم هذا أ م لم يمارسوا العمل السياسي إلا مؤخراً. وهم كذلك حرفيون في منهجهم الفكري لأ م آثروا الانكفاء على القديم ولم ويواكبوا حركة التطور الفكري والاجتماعي التي شهد ا مجتمعات المسلمين[4].

---

[2] في هذا السياق أنظر:

الانصاري, عبد الحميد. **الشورى وأثرها** في **الديمقراطية**, بيروت: منشورات الكتب العصرية, د.ت.

كذلك انظر: الترابي, حسن عبد الله. **نظرات** في **الفقه السياسي. الخرطوم**: الشركة العالمية لخدمات الإعلام, 1988م

[3] انظر مثلا:

خالد, خالد محمد. **الديمقراطية... أبدا**. القاهرة: مؤسسة الخانجي, 1958م.

[4] قطب, محمد. **مذاهب فكرية معاصرة**. بيروت: دار الشروق, 1983م.

وفي مقابل التيارات الفكرية الرافضة لفكرة الديمقراطية، هناك تيار إسلامي عريض حاول مفكروه ومنظوره تأصيل فكرة الديمقراطية والتأسيس النظري لها في السياق الفكري الإسلامي. ويحمد لرموز هذا التيار ومنظريه أ م بطرحهم هذا، يتجاوزون عقلية المقابلة والمناظرة بين الإسلام والديمقراطية التي تستغرقها سطوح القضايا وشكليا ا ليبلوروا فكراً سياسيا يستوعب جوهر فكرة الديمقراطية ويبرز أبعادها الإسلامية، أو إن شئنا قلنا يبرزون كيف أن الإسلام يحتوي على مكون "ديمقراطي" أصيل[5].

وحتى وقت قريب كان الاستقراء السريع لمدى حضور فكرة الديمقراطية، بوصفها نظرية ومنهجا، في الأعمال الفكرية الإسلامية منذ حركة الإصلاح الإسلامي في النصف الثاني للقرن الماضي، يكشف لنا أن الديمقراطية وإن كان لها حضور في العمل الفكري الإسلامي إلا أنه حضور محدود وعرضي. ويكشف هذا الاستقراء عن إشكالية منهجية في الفكر الإسلامي من حيث معالجة القضايا الفكرية المعاصرة؛ وجوهر هذه الإشكالية المنهجية أن الفكر الإسلامي كان أقرب إلى الدفاع عن الذات ومحاولة إبراز عناصر التشابه والتماثل بين المبادىء الإسلامية والمبادىء التي تقوم عليها الحضارة الغربية، دون ارتقاء منهجيته إلى المستوى الذي يؤهلها لبلورة وصياغة فكر إسلامي يعالج الاشكاليات النظرية والعملية التي تواجه مجتمعات المسلمين بصورة علمية أصيلة بعيدا عن الاعتذارية أو ردود الفعل.

هذا ويمكن أن نلاحظ أن مسألة الديمقراطية تطرح منذ بداية عهد التسعينيات من هذا القرن، بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي وبصور متباينة وثرية من حيث الفهم والتحليل، الأمر الذي يكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرية الفكرية السياسية عند المفكرين الإسلاميين المحدثين. وبعبارة أخرى، إن الديمقراطية أخضعت للتشريح من قبل المفكرين الإسلاميين دف معرفة مكونا ا وأبعادها وآفاق تكييفها و إمكانياته. وقد كان من نتائج ذلك التسليم و القبول بمشروعية بعض تلك المكونات وليس كلها، مثل مبدأ تداول السلطة بشكل سلمي، ومبدأ التعددية الحزبية والتعايش السلمي بين الجماعات على اختلاف طروحا ا واجتهادا ا، وحقوق الإنسان ورعايتها، والفصل بين السلطات،

---

[5] انظر مثلا:

بن نبي, مالك. **حول الديمقراطية في الإسلام**. تونس 1983م.

العقاد, عباس محمود. "الاسلام والديمقراطية". **المستقبل العربي** (لبنان) السنة15، عدد166, كانون الاول/ديسمبر 1992م.

وما شابه ذلك مما يتعلق بإدارة الحياة والفعل السياسي. وهذا أمر بالغ الدلالة، إذ إنه يكشف عن تحول منهجي معرفي في الوقت نفسه يشهده الفكر الإسلامي المعاصر الذي كانت تغلب عليه الاطلاقية واللاتاريخية[6].

وفي هذا السياق من تطور الفكر الإسلامي الحديث تأتي دراسة الشيخ راشد الغنوشي التي خصصها لبحث "قضية الحرية" وإخضاعها للمناقشة الفكرية والعلمية. ويلاحظ هنا أن انحياز الكاتب للموقف الإسلامي المؤيد للحرية ضد الاستبداد والانطلاق ضد الجمود كان انحيازا حاسما لا يداخله أي تردد.

والكاتب في كلياته يطرح عددا من الأسئلة الفكرية المحورية: هل هناك مفهوم لحقوق الإنسان في الإسلام؟ هل هناك أساس لمفهوم الدولة في الإسلام، وإن وجد فما الفرق بينه وبين مفاهيم الدولة في الثقافة الغربية الحديثة؟ ما الأبعاد السياسية والاقتصادية والتربوية للشورى؟ وما ضمانات الحركة في الدولة الإسلامية ضد الجور. تلك هي جملة القضايا المحورية التي عرض لها الكتاب. ولنعرض الآن بشيء من التفصيل لأهم مقولات المؤلف.

أفرد الأستاذ الغنوشي المبحث الأول من الكتاب لدراسة حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام. فهو يرى أن الحرية في الإسلام قيمة أساسية أصيلة، وأ ا ليست مجرد إباحة، بل هي واجب وكدح متواصل لتجاوز الضرورة عبر مجاهدة النفس لحملها على معالي الأمور ومجاهدة قوى الشر والجهالة لإعلاء كلمة الحق والعدل.

ويذهب المؤلف إلى أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ عقدي أساسي مفاده أن الإنسان يحمل في ذاته تكريما إلهيا أزليا وأنه، بناء على ذلك، مستخلف من الله في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقا لا سلطان لأحد عليها من البشر. وبالمقارنة والمقابلة بين حقوق الإنسان في الإسلام وفي الإعلانات الغربية لحقوق الإنسان، يوضح المؤلف أن مجال اللقاء بينهما جد رحب، وأن الاختلافات يسيرة، وتشكل الاستثناء لا القاعدة، وأن الاختلاف لا يكمن في المضامين الجوهرية وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات والمقاصد. ففي رأيه، يؤخذ على

---

[6] الميلاد, زكي. "التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي: التأصيل، الأنماط، التحول". **الكلمة**, عدد2, السنة الاولى، (شتاء 1994م/1414هـ). انظر أيضا: عمارة،محمد. الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية،في أوراق في النقد الذاتي، تحرير: عبد الله النفيسي.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مثلا، استناده إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي – وهو مفهوم مبهم وغير محدد– الأمر الذي يحرم تلك الحقوق من العمق الروحي والخلقي ومن البواعث القوية للالتزام ا ورعايتها. وفي مقابل ذلك، نجدها في الإسلام جزءا لا يتجزأ من الشريعة ومقاصدها بل ومن البناء العقدي الإسلامي مله مما يكسبها صفة الواجب وقوة الإلزام والدوام والمبدئية.

وقد عالج المؤلف موضوع الإطار العام لحقوق الإنسان في خمسة مباحث فرعية: أفرد أولها لحرية الاعتقاد مركزا ما يمكن أن يرد على هذا الحق من قيود، فناقش موضوع الردة وأزال التناقض الذي يمكن أن يتوهم بينه وبين مبدأ الحرية. ثم عرض للآثار المترتبة على حرية الاعتقاد مثل حرية التعبير والمناقشة وممارسة الشعائر والحرية الفكرية، وأبان كيف أن الإسلام أحاطها بسياج سميك من الضمانات والحماية. ثم تناول حرية الذات أو ما أسماه" حق التكريم الإلهي "، أي سلامة الشخصية الإنسانية وحمايتها حيث تعرض بالتمحيص والغربلة لموضوع العنف والتعذيب وأساليب الإكراه وانتهى إلى الحكم بأ ا محظورة حظرا مطلقاً.

ثم عرج على موضوع الحقوق الاقتصادية فأثبت حق التملك على أساس العمل وحق العامل في التمتع بثمار عمله والنظر إلى الملكية بصفتها وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد تحت رقابة ضميره الديني وسلطة ا تمع في إطار مصلحة الجماعة، فإذا أساء الفرد التصرف تدخل ا تمع صاحب الحق نيابة عن المالك الأصلي، الله سبحانه وتعالى أما مسألة الحقوق الاجتماعية، فقد أكد الباحث أن العمل واجب ديني وأن في مال الأغنياء حقا معلوما لمن لا يملك، وانتهى إلى أنه لا حرمة لمال طالما في ا تمع محتاج معدم قد تعرض لجملة من الحقوق الاجتماعية السياسية التي رعاها الإسلام مثل حق التعليم الإلزامي والحق في الرعاية الصحية والحق في السكن والكساء وإقامة الأسرة.

والواقع أن مفهوم "العدالة الاجتماعية" أحد أبرز المفاهيم التي أثارها الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي المعاصر. وكان سيد قطب رائد توجيه الفكر الإسلامي إلى هذا الموضوع. ولعل ذلك يرجع إلى عاملين: الأول: يتمثل في تفاقم أحوال الفقر وسوء توزيع الثروة في ا تمعات الإسلامية، والثاني: الضغط السياسي الذي مارسته الحركات الاجتماعية السياسية "الجماعية" أو "الشيوعية" في مطلع الخمسينات من هذا القرن غير أن كتاب سيد قطب لم يقدم إلا وصفا عاما

للمفهوم ومبادئ عامة تحكمه[7]. وقد تابع هذه الأفكار مفكرون إسلاميون آخرون كان في مقدمتهم الداعية السوري مصطفى السباعي الذي ضمن أفكاره كتابا لا يخرج في جملته عن كتاب سيد قطب، نشره في عام 1959 بعنوان "اشتراكية الإسلام".

أما المبحث الرئيسي الثاني لكتاب "الحريات العامة" فقد خصصه المؤلف لقضية الحريات السياسية مقارنا بين المبادئ الأساسية للديمقراطية الغربية ونظام الحكم الإسلامي أو ما نعته "بالديمقراطية الإسلامية". وفي معالجته لمفهوم الدولة في الفكر الديمقراطي الغربي حاول المؤلف إبراز ما في هذا المفهوم من تناقض وغموض وأخطار كامنة بسبب الأساس الفلسفي المادي و الأساس السياسي القومي الذي يسنده، والذي كان من نتائجه الحروب القومية والاقتصادية وانتشار الفقر والأوبئة الفتاكة وتدهور أحوال البيئة وتطور أسلحة الدمار الشامل على حساب الخدمات الإنسانية وتنمية الموارد وحماية البيئة. وقد أبان الكاتب أن النظام الديمقراطي الغربي يبقى في تجلياته وتطبيقاته بعيدا عن مثاله لأنه وإن تساوت في إطاره أصوات المواطنين نظريا، إلا أن انقسام ا تمع إلى طبقة أصحاب الاحتكارات الكبرى للمال ووسائل الإعلام ومأجورين وعاطلين يمثلون الأغلبية، كل ذلك طبع الديمقراطية الغربية بميسم الزيف والتناقض. ويبقى الخلل الرئيسي في هذا النظام كامنا في مضامينه الفلسفية المادي أي في "علمانيته" بما في ذلك تجليها الأكبر المتمثل في استبعاد الوحي والدين من تنظيم شؤون تمع، وتأليه الإنسان بالتنكر للمطلق الحقيقي، الله سبحانه وتعالى خالق الكون ومدبره.

ومن خلال دراسته للمبادئ الأساسية للحكم الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية، انتهى المؤلف إلى أن مفهوم الدولة أصيل في مبادئ الإسلام وفكره السياسي، وأن السلطة حاجة طبيعية وضرورة اجتماعية ومقتضى ديني لإقامة الدين، وأن السلطان المتجسد فيها مخول من الله للجماعة. ولأن الجماعة لا يمكن – عمليا – أن تدبر السلطة مباشرة، تحتم إيكال هذه السلطة، بمقتضى عقد أو "بيعة"، لمن يقوم ا وفق القانون أو النص الذي أساسه الكتاب والسنة من جهة، والشورى ورقابة الشعب في مستوى التشريع والتنفيذ من جهة أخرى.

[7] قطب, سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: عيسى الحلبي، 1954م.

وقد تعرض المؤلف بالتفصيل لما اشترط من شروط لأعضاء الهيئة الشورية ووظيفتهم، وأظهر الاختلاف الجوهري بين مجلس الشورى والمؤسسة البرلمانية الغربية، إذ أن الهدف من الشورى ليس مجرد معرفة اتجاه الأغلبية وإنما الإجماع أو ما يقرب منه. و إلى جانب الشورى في بعدها التشريعي، تحدث المؤلف عن أبعاد أخرى للشورى السياسية والشورى أو الحرية في الميدان الاقتصادي والشورى الثقافية التربوية، حيث ذهب إلى أن هذه الأبعاد لا تختلف، في جوانب عديدة منها وفي كثير من عناصرها، عن النموذج الليبرالي الغربي، إلا أن الأسس مختلفة وكذلك الضوابط الخلقية والغايات.

هذا وقد خص المؤلف المبحث الرئيس الثالث والأخير لدراسة ضمانات عدم الجور في الدولة الإسلامية. وهذه القضية من القضايا الرئيسة التي اهتم ا الفكر الإسلامي منذ زمن غير يسير. فرفاعة رافع الطهطاوي يرى أن "الحرية" عند الغربيين هي عين ما يسمى في الفكر الإسلامي بالعدل والإنصاف ويربط صراحة بين الحرية والعدل من ناحية وعمارة البلدان وكثرة معارف وتراكم الغنى وراحة القلوب، أي تفشي الأمن، من ناحية أخرى مذكراً في ذلك بمقولة ابن خلدون من أن العدل أساس العمران[8]. وقد تبعه في ذلك خير الدين التونسي الذي لا يختلف عنه كثيرا حيث حاول أن يقيس على المثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي رأى أنه يكمن فيها تحديداً سر التمدن الغربي وحسن السياسة عند الأوروبيين مما ترتب عليه توسيع دائرة العلوم والمعرفة وتطوير مصادر الثروة من التجارة والزراعة والصناعة. بل إن المصلح خير الدين التونسي يختزل كل المسألة في القول إن "التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية هي أساس ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية[9]. وتابع ابن أبي الضياف، المؤرخ التونسي لعهد البايات، الحملة على الجور والظلم وأعاد إلى الأذهان كلمة ابن خلدون الخالدة "إن الظلم مؤذن بفساد العمران."[10] ويعد المفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي من ثلة المفكرين المناهضين للاستبداد والحكم المطلق حيث يركز اهتمامه على "تشريح جثة الاستبداد" وبيان علاقة هذا الداء بتقهقر الأمة وإعاقة حركتها الحضارية. وربما كان

[8] الطهطاوي, رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, 1973م.

[9] التونسي, خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق منصف شنوفي, تونس: الدار التونسية للنشر, 1972م.

[10] جدعان, فهمي. "التطورات الذاتية في الإسلام الحديث والمعاصر"، **صحيفة الشرق الأوسط**. عدد5987, (1995/4/20م).

للكواكبي فضل تنبيهنا إلى أن القرآن الكريم نفسه مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء قيم العدل والإنصاف[11].

لقد طور الغنوشي أفكار هؤلاء المفكرين وزاد عليها. فهو يرى أن الدولة في النظام الماركسي الشيوعي ما هي إلا أداة لقمع الخصوم وتحقيق أهداف القلة وإشباع حاجا ا. أما في الديمقراطية الغربية وعلى الرغم مما تتوفر عليه من أجهزة الرقابة، فإن قيام الدولة على الفلسفة المادية جعل لقيم الربح واللذة والكبرياء القومي السلطان الأعلى على مؤسسا ا وأعطى ذوي النفوذ المادي سلطانا عظيما على عقول الناس وحيا م ومصائرهم. أما الدولة الإسلامية، فإن هدفها الأسمى، في رأي الغنوشي، إتاحة مناخات الحرية والعدالة والتطهر والترقي الروحي والمادي أمام أوسع قطاع من المواطنين. ثم يطرح المؤلف مجموعة من الضمانات تحول دون انحراف الدولة الإسلامية وترديها في الجور، خاصة وقد حدث ذلك تاريخيا. ومن الضوابط الأساسية التي يقترحها المؤلف النظر، أولاً: إلى أن المشروعية العليا في الدولة إنما هي لله سبحانه وتعالى من خلال شريعته، وأن الأمة هي المستخلفة عن الله وليس فردا أو مؤسسة أو جماعة بعينها، الأمر الذي يضع قيودا على سلطان الدولة التشريعي والتنفيذي. ثانياً: اعتبار عقد النيابة عقد وكالة خاص، الأمر الذي يجعل النائب أو عضو مجلس الشورى تحت مجهر رقابة الناخبين بشكل دائم. ثالثاً: اشترط عدم احتجاب الحكام في أبراج عاجية عن الشعب مع منع جمعهم بين سلطتي المال والحكم. رابعاً: إقامة نظام اقتصادي يضمن عدم تركيز الثروة ويسهل توزيعها "وتكثير" عدد المالكين. خامساً: إقامة نظام اجتماعي يؤكد قيمة العمل ويعترف بالتملك وحق الفقير في مال الغني. سادساً: إقامة نظام تربوي يشيع المعرفة وييسر وسائلها ويرفع سلطان الدولة عن عقول الناس وأرواحهم. سابعاً: إقامة نظام تعدد الأحزاب بضوابط معينة وضمان عدم اشتغال الأحزاب بالصراعات الهامشية على حساب المصلحة العليا العامة. ثامنا وأخيرا: إقامة نظام إداري للحكم المحلي يسحب معظم صلاحية الحكومة المركزية ليضعها في يد الشورى الشعبية.

وإلى جانب الضوابط أو الضمانات السابقة الذكر، يشير المؤلف إلى مبدأ فصل السلطات بوصفه ضمانا من ضمانات عدم الجور، مؤكدا على استقلالية القضاء ونفاذ أحكامه، ومضيفا أن الموقف الإسلامي يحتمل الفصل والتعاون أو

[11] الكواكبي, عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى, 1931م.

الاندماج في شأن العلاقة بين سلطة التشريع والتنفيذ. بيد أننا نجده يرجح الفصل غير المغلظ أو المرن بين السلطات الثلاث.

وأخيراً: يتناول المؤلف ما حدث من جور في تاريخ الدولة الإسلامية على الرغم من أن الإسلام قرن بين الاستبداد والظلم وبين التوحيد والعدل. وفي هذا السياق يفْصل الغنوشي أو يميز بين النظرية (الشريعة) والتاريخ الإسلامي من حيث أنه يمثل الجانب التطبيقي الذي هو فعل المكلفين. فما حدث من جور ليس، في رأيه، من مسؤولية الإسلام وإنما هو مسؤولية المسلمين الذين تجلت في سلوكهم – إلى حد كبير – الروح التي كانت سائدة في عهدهم، ذلك على الرغم أن من التاريخ الإسلامي قد عرف بنفس القدر، ازدهاراً للتعدد الثقافي والحضاري والتسامح الديني والفكري وعرف – بدرجات متفاوتة- ظاهرة التعدد السياسي بما يتجاوز عصره بكثير.

لقد أراد الباحث أن يؤكد – عبر فصول كتابه كلها– إن الإسلام إنما جاء لمصلحة البشرية، وأنه يستوعب كل إنجازا ا الخيرة، مثل التقدم العلمي و التنظيم الديمقراطي للشؤون السياسية وضمان حقوق الأفراد والشعوب والأقليات والنساء على أساس العدل والمساواة، وإن إقامة دولته الشورية الديمقراطية – دولة الأمة – لا تمثل حاجة للمسلمين فحسب وإنما حاجة للبشرية قاطبة.

وهذا الكتاب جدير بالقراءة، للمسلمين خاصتهم وعامتهم، ولغير المسلمين، لأنه يطرح بعض القضايا والإشكاليات الحساسة التي يعالجها الفكر الإسلامي الحديث بكيفية حاسمة على الرغم مما بذل من عطاء فكري واجتهاد ثقافي على طول التاريخ الإسلامي الحديث؛ كل ذلك قد أنجز بمنهجية منظمة وتحليل عميق.

ويحمد للمؤلف أنه يقدم استنتاجاته وخلاصاته دون أحكام قطعية أو نظرة أحادية الجانب تلغي فعل العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها، مما يعكس استشعارا وتقديرا للمسؤولية العلمية. والأمر ذاته يضهر أيضا في التوثيق العلمي والفكري والتاريخي لما أورده من آراء وما تبناه من طروحات، متمثلا في العدد الكبير من المراجع العربية والأجنبية التي استفاد منها المؤلف في كتابه. أما لغة الكتابة فقد جاءت سهلة يسيرة، جزلة الألفاظ ومتينة السبك وجيدة الصياغة. وهي – على كل حال – طابع كتابات الغنوشي الأخرى.

كلمة أخيرة لا بد منها، وهي أن جدارة هذا الكتاب لا تنبع فقط من أهمية موضوعه ولا من خطورة المسائل التي تناولها في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر، وإنما أيضا من كونه الحصيلة التي خرج ا مؤلفه من تأمل طويل تم معظمه وهو أسير المعتقل. وينهض هذا الكتاب دليلا على أن مؤلفات المفكرين الحركيين الخالدة جلها قد كتبت في ظروف دخول المحن والخروج منها. وهي دليل إضافي على أن المحنة تخفي في ثناياها منحة مما يعزز مقولة قدوة ا اهدين الصابرين من العلماء، شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن نفيي سياحة وسجني خلوة، وقتلي شهادة"، كما أشار إلى ذلك مقدم الكتاب، الدكتور محمد سليم العوا، صاحب المؤلفات السياسية والقانونية المعروفة.

نقد السياسة: الدولة والدين

المؤلف: **برهان غليون**
الناشر: **المؤسسة العربية للدراسات والنشر،** (بيروت، الطبعة الأولى 1991)
560 صفحة.

مراجعة: **رفيق عبد السلام***

نقد السياسة: الدولة والدين من آخر الكتب التي صدرت للدكتور برهان غليون. ويعد هذا المؤلف بمثابة تتويج لكتاباته السابقة التي تناولت هذه الإشكالية مثل المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (1979) واغتيال العقل (1989) ومجتمع النخبة (1989) و الوعي الذاتي (1988) والتي تلاها المحنة الغربية: الدولة ضد الأمة (1990) إلى جانب الكتاب الذي بين أيدينا.

صدر نقد السياسة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام 1991م. وقد تضمن هذا الكتاب خمسة أقسام كبرى مهد لها المؤلف بمقدمة تأطيرية، كما تضمن كل قسم من الأقسام الخمسة فصولاً فرعية.

الثورة الدينية.

يمكن القول، من خلال ما يتم متابعته ورصده من كتابات الدكتور برهان غليون، إن هاجس الفكر الإسلامي وإحيائه بما يستجيب لحاجات نهضة العرب والمسلمين في وضعهم الحاضر قد مثل محور اهتمام خاص لديه انتظم كتبه: الوعي الذاتي، ومجتمع النخبة، واغتيال العقل، ليتم تناوله بصورة مركزة في الكتاب الأخير نقد السياسة: الدين والدولة. والإسلام بالنسبة إليه ما زال ذا أثر بعيد في تحديد ملامح الواقع العربي ومسارات مستقبله. كما أن الممارسة السياسية معنية بالشأن الديني الإسلامي، سواء كان ذلك داخل السلطة أو في المعارضة نظرا لما للإسلام من وظائف في تحديد أسس المشروعية وتوجيه القيم الثقافية والرمزية المهمة للفعل السياسي والاجتماعي.

* باحث تونسي، عضو معهد دراسات المغرب العربي-لندن. بكالوريوس فلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب.

ونحن نعلم أن الإشكالية السياسية قد طرحت، من الناحية التاريخية، بحدة على الفكر العربي الإسلامي في مطلع هذا القرن بعد تداعي آخر مقومات الشرعية الرمزية ا سدة بـ "فكروية الأمة الجامعة"[1] التي كانت تقدم نفسها، بالرغم من "تفسخها"، على أ ا غطاء مقبول لمشكل الشرعية التي تستند إليها السلطة، وعلى أ ا نبع للقيم السياسية التي يمارس ا الحكم، وإطار للسيادة والقوة والولاء المعنوي لجماعة قد ترسخت في الوعي باعتبارها الإطار الجامع لأمة الإسلام والمسلمين؛ فما كان من الممكن لا يار هذه السلطة إلا أن يحدث، ضرورة، فراغا حقيقياً في عالم العرب الفكري والسياسي وفي واقعهم العملي.

وقد مثل كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الذي جاء في غمرة تلك الحيرة والتردد التي لفت الفكر العربي الإسلامي تزامنا مع اهتزاز مقومات الشرعية وبدايات التوسع الغربي، بمثابة إعلان عن تلك التمزقات التي بدأت تمس لا النخب الحديثة فقط، بل المؤسسة التقليدية بكل مواريثها ومسلما ا. فإذا كان هذا الكتاب قد أثار ما أثار من جدل وردود فعل على الرغم من ضآلة ما جاء به من أفكار أصلية وطريفة بالمقارنة مع ما كان الفكر العربي الإسلامي قد طرحه في الحقبة السابقة، فذلك بالضبط لأنه مثل بلهجته وأسلوبه ومنهجه إعلاناً عن تفجر المعركة السياسية داخل الإجماع التقليدي الذي حاولت الحركة السفلية الإصلاحية أن تجعل منه وعاء للتجديد ومستندا له. فما كان لعلي عبد الرازق أن يجاهر بقوله ذاك لو لم تتوفر له شروط تاريخية وثقافية و"أيديولوجية" كانت تسمح بتداول خطابه والإصغاء إليه.[2]

وقد كان لتبلور رؤيتين متعارضتين إزاء إشكالية الدولة والشرعية: الأولى تسعى إلى أن تكون تواصلا مع مفهوم الخلافة، والثانية مستمدة من فكرة القومية الصاعدة في الغرب، مساهمةٌ خاصة في ا يار التوازن الداخلي للفكر

---

[1] تستخدم لفظة "فكروية" بدلا عن كلمة "أيديولوجيا" وبمعنى أوسع مما تعنيه العبارة الأخيرة في الاستعمال الغربي لها.

[2] تشير "ابستومولوجيا" المعرفة (أو ما يمكن التعبير عنه بفقه المعرفة) إلى أن هناك شروطا تاريخية وثقافيـة محـددة يسميها فوكو بالابستيميا (Episteme) هي التي تسمح بتداول خطاب ما وترويجه, في هذا الشأن أو ذلك من شؤون الفكر والحياة.

السلفي والإصلاحي الإسلامي منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، ذلك الفكر الذي حرص على المصالحة بين القيم الإسلامية ومكتسبات العصر، وما زال يحرص على ذلك إلى وقتنا الحاضر.

وما زالت إشكالية السلطة بكل توابعها ومحمولا ا مركز الإشكال في الوعي العربي الإسلامي، حتى إن حركة هذا الفكر تبدو وكأ ا حركة "اعتماد دائري" لا حركة نقلة، فما أن تبرح مكا ا حتى تعاود الرجوع إليه بنفس الهواجس والتساؤلات. وقد ازداد الاهتمام ـذه الإشكالية بصورة ملحة في السنوات الأخيرة مع صعود التيار الإسلامي إلى حقل العمل السياسي وتزايد التصدعات والتأزمات في شرعية النخبة السياسية في العالم العربي والإسلامي. ومن أكثر هذه الأسئلة إلحاحاً تلك التي تتعلق بماهية السياسية وعلاقتها بالدين، وموقع الدين في الواقع الاجتماعي، وحقيقة تراث الإسلام وعلاقته بالسياسة... الخ.

ويبدو أن الهم الأساسي لبرهان غليون يتركز حول كيفية ترتيب علاقة الإسلام بمجموع القيم الثقافية الموجهة ولأوجه ممارسة السلطة واشتغالها بحيث يمكن قراءة هذا الكتاب حسب إشكالياته الكبرى وما تفرع عنها من قضايا وإحالات جانبية أخرى.

الثورة السياسية

يقف الكاتب في بداية القسم الثاني من الكتاب عند ملامح التحول في الفكر السياسي الحديث من خلال بروز قيم المواطنة وأسس الرابطة المدنية التواضعية على أنقاض نظام القداسة والكهانة الكنسية، حيث إن "جوهر القاعدة التي قام عليها النظام الحديث ونشأت بقو ا الأمم التي تملك مبدأ المواطنة" (ص140)، أي النظر إلى المشاركة الواعية للفرد الحر والمسؤول بوصفها قاعدة التضامن الوطني وبناء الرابطة العمومية. وتقوم المواطنة على نظام يعترف بالاختلاف والتناقض على مستوى المصالح الاجتماعية، مع العمل على ضبط هذا التناقض وتنظيمه بتطوير وسائل "الحق والقانون"، فضلا عن ابتداع جملة من الآليات الموجهة للإرادة العامة، والمؤطرة لها. ويحدد غليون، السياق العام لتشكل هذه القيم السياسية الجديدة عبر التطور التاريخي للتجزئة الغربية وما رافقها من حركة منازعة ونبذ للإطلاقيات الكلية والكنسية، نشأت في الغرب وداخل ا تمع المناهض للكنيسة روح الثورة السياسية، أي مجموع القيم

والقواعد والمنظورات التي ستقوم عليها ا تمعات الغربية الحديثة (ص 164). وقد نشأت هذه الثورة السياسية –مثلما تدل على ذلك سياقا ا التاريخية والفكرية– بالتوازي مع نزعة النشأة الإنسانية.[3] وإعادة الاعتبار للسعادة الأرضية محل الملكوت الأسمى، مع الاتجاه نحو تقديس العقل والطبيعة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للتجربة الغربية، فإن نظير ا العربية الإسلامية قد كانت لها وتير ا وسياقا ا الخاصة ا، فقد حصل للدولة الحديثة عند انتقالها إلى ا تمعات العربية الإسلامية الأمر نفسه الذي حصل للدين المسيحي الذي انتقل إلى أوروبا. فقد أرادت هذه الدولة أن تكون موضوع عبادة وتأليه جديدين؛ وهكذا، "بدل على أن تكون هذه الدولة مولدة للسيادة الوطنية وأن تتحول إلى منبع لقيم الحرية مثلما هو الأمر بالنسبة للدولة الغربية، فإ ا أصبحت أداة استلاب جماعية ورمزاً للروح القهرية والأمنية" (ص 157).

وبقدر ما جاءت السياسة المدنية في التجربة الغربية نفياً لسلطة الكنيسة والكهنوت الديني عامة، فقد كان تأكيد قيم المواطنة والتحررية الإنسانية مرتبطاً، إلى حد كبير بتأكيد الطابع المدني أو اللاديني للسلطة، ونزع كل ألوان القداسة عنها. وبقدر ما كانت قيم التحرر الإنساني مرتبطة في مسار التاريخ العربي الإسلامي بالثورة الروحية، فقد كانت مستندة إلى الإسلام، بنسقه القيمي ورموزه الثقافية المناهضة لكل ألوان الشرك والمؤكدة على معاني التوحيد والمساواة.

ويؤكد غليون أن تمثل إطار الدولة الحديثة ومجمل القيم السياسية الملازمة لها لم يكن نتيجة تطور طبيعي وذاتي في التجربة التاريخية العربية في العصر الحديث بقدر ما كان ذلك نتيجة لا يار النظام القديم تحت تأثير الضغط المادي والعسكري والنفسي والثقافي للحضارة الغربية. فعلى أنقاض نظام السلطنة التقليدي المتفكك تمكن العرب من تأسيس "العصبية الوطنية"، ولكن ذلك لم يؤد إلى تحقيق الأهداف المناطة ا. فقد اصطدم هذا الإطار، في العالم الثالث عموما والعالم العربي الإسلامي خصوصا، بما يمكن تسميته عجز الدولة فاقدة

[3] الـ عة الإنسانية هي تيار عام عبر عن نفسه بصورة نسقية في الفلسفة الغربية الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر. ويتسم هذا التيار بالاحتفاء البالغ بالإنسان وإحلال ملكاته العقلية بوصفه سيد نفسه من خلال أرادته الخيرة, وبالتالي بوصفه مالكا بزمام مصير العالم؛ وهو ما نجد أصداءه عند فلاسفة القرن السابع عشر ثم فلاسفة التنوير (The Enlightenment) في القرن الذي يليه.

السياسة عن أداء مجمل المهام المنوطة ا والاستجابة للآمال الكبرى المعلقة عليها (ص157). وقد أدى الطموح لبناء الدولة القومية إلى " تفرخ أكثر النظم الاجتماعية والسياسية ميكانيكية وانعداماً للحمة الوطنية". وبذلك لم يعمل استيعاب الجماعات المحلية في أطر الدولة الوطنية الحديثة على بناء الأمة المندمجة عضوياً، بل تحولت هذه الدولة إلى أداة تفكيك للبنية التقليدية للمجتمع لتحل محلها شبكة واسعة من أدوات العنف والرقابة.

وفي معرض رصده للأزمة العامة التي يتخبط فيها الواقع العربي في مستوى العلاقة القائمة بين الدولة وا تمع وغياب السلطة الثابتة ومقومات الشرعية، يحدد الدكتور غليون الآثار الاجتماعية الناجمة عن ذلك. فهو يرى أن اهتزاز معايير السلطة ونظام التراتب الاجتماعي وعلاقات الولاء، كل ذلك أدى، مع انفجار النظام السياسي، إلى خراب الشبكة الدقيقة من التراتبات والصلاحيات والولاءات التي تكون السلطة، وبالتالي إلى انغلاق عناصر النظام بمجملها. وهكذا أدى غياب المعايير والأصول التي تضبط علاقات السلطة الاجتماعية وتوزيع الصلاحيات، مثلا، إلى أن تتدخل السلطة السياسية في كل صغيرة وكبيرة من حياة الجماعات والأفراد بل إلى الإلغاء الشرعي لكل حياة شخصية وفردية مستقلة "(ص187).

وهذا ما يفسر في الوقت نفسه ميل الدولة العربية المتزايد إلى استعمال العنف والتنكيل برعاياها بدل أن تكون راعية للسلم الأهلي والمصلحة العامة. "فبنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا على غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإ ا في الواقع على غاية الهشاشة والضعف من الناحية المعنوية والأخلاقية والسياسية" (ص187). وما كان لانفجار الأزمة الراهنة للدولة العربية إلا أن يطلق مختلف قوى الرفض والاحتجاج من عقالها بعدما كانت خاضعة لفترة طويلة، لثقل القمع والضغط، وأن يطلق بالتالي المنافسة على رسم خريطة جديدة لاقتسام العالم الاجتماعي ومختلف المصالح، وهو ما يؤدي في اية المطاف إلى تخريب السياسة من أصلها بعدما يتم تحويلها إلى نوع من الرهان للسيطرة على جهاز الدولة باعتباره مركز تكثيف القوة والمصالح.

نقد الدولة

لقد أثار المد الإسلامي في العقود الأخيرة – ولا يزال يثير – لدى قطاع واسع من الباحثين تساؤلات متشعبة ومتعددة تتعلق بماهية حركات الإحياء

الإسلامي، ومصادر قو ا، وعوامل انتشارها وكذا أهدافها القريبة والبعيدة. ويبدو أن نمو الحركات الإسلامية جاء على غير تحليلات وتوقعات العلوم الاجتماعية بمناهجها ومقولا ا الوضعية. وهي تحليلات ترى، بصورة عامة، أن مسار التاريخ الكوني يتجه بصورة حتمية نحو "خيار العلمنة". ومن مقتضيات ذلك، وفقا لمنطق تلك التحليلات وتراجع مكانة الدين والممارسة الدينية في مستوى السياسة والحياة العامة لصالح قيم "العقلنة والتحديث". ويرى غليون أن السؤال المحتم الذي يخشى الكثيرون من عناصر النخبة العربية الجهر بطرحه هو الآتي: ما الذي يجعل الإسلاميين اليوم أقدر من غيرهم على تعبئة الجمهور على برنامج إسلامي بعدما كان هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟ (197).

تكاد مختلف الطروحات الرائجة وسط القطاع الأوسع من النخبة العربية تجمع على الربط بين نمو الحركة الإسلامية واتساع دائرة الإخفاق الاجتماعي والاقتصادي في أغلب البلاد العربية والإسلامية، وعلى أساس أن انتشار تلك الحركات هو نوع من التعبير عن الحيرة والقلق الناجمين عن ذلك الإخفاق أكثر مما هو ثمرة تحول حقيقي وعميق- في معتقدات الفئات الاجتماعية- نحو الإسلام، أو نتيجة لصحوة ضمير، أو وعي ديني. وقد ذهب فريق إلى الزعم بأن الحركات الإسلامية هي مجرد "ردة عقائدية وفكرية على عملية الحداثة وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرارية القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية" (ص200).

من الواضح هنا أن القاسم المشترك بين مختلف هذه التفسيرات هو ربطها بين تنامي الحركة الإسلامية في ا تمعات العربية ومجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية. ومن"الطبيعي، في هذه الحالة، أن لا ينظر إلى القيم الفكرية والروحية المتضمنة في هذه الطفرة السياسية والروحية والدينية نظرة إيجابية"، كما يرى مؤلف كتاب نقد السياسية. وكثيرا ما تتقاطع هذه التحليلات – وما ينتج عنها من مواقف عدائية، في أغلبها، من التيار الإسلامي – مع السياسات الأمنية للدولة والأجهزة التي يبقى إضعاف الطرف الإسلامي واستئصاله من الحياة السياسية والثقافية هدفها الأول وهاجسها الأكبر في الوقت نفسه.

إن حالة الصراع والاستقطاب حول الإسلام تتجاوز مستوى توزيع الثروة أو السلطة السياسية بالمعنى المباشر للكلمة، بقدر ما تتعلق بعادة توزيع "رأس

المال المرجعي، أي إعادة بناء القيم الكبرى التي توجه النظام في كليته وتحدد، على المدى البعيد، إطار توزيع السلطات جميعا ومواقع الفئات الاجتماعية المختلفة. وهذا هو الدافع الأساسي، في نظر المؤلف، إلى زيادة الطلب على الإسلام بما هو "رأسمال" قابل للتثمير لما يمثله من إمكانيات تعبوية وشرعية وتنظيمية، ولما يجعل منه في الوقت ذاته أحد الرهانات الكبرى للحركة الإسلامية السياسية في الوقت الراهن ينبع من قدرة المرجعية الإسلامية، الحضارية والدينية، على تقديم فرص لإعادة بناء العقيدة الاجتماعية التي ا ارت أسسها "التحديثية" والقومية. وبناء على هذا ينتهي غليون إلى القول بأن الحركة الإسلامية في العصر الحديث هي حاصل التقاء ثلاثة عوامل تاريخية كبرى.

1. حركة الإحياء الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، أي بما هي استعادة بطيئة، ولكن دائمة ومستمرة، للثقافة الإسلامية "الكلاسيكية" وتمثل لقيمها.

2. تنامي المعارضة الإسلامية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والسياسة في الواقع العربي. ولا تنبع هذه الأزمة من تفاقم نظم الاستبداد وحدها، ولكن من تراجع قدرات "الدولة القطرية الوطنية" نفسها وتضاؤل إمكانيا ا في مواجهة الحاجات الاجتماعات الأساسية.

3. اتساع ظاهرة الاحتجاج الاجتماعي وشمولها نتيجة للأزمة الاقتصادية دون شك، ونتيجة لتبدل طبيعة القوى الاجتماعية وتفاقم التفاوت بين النخبة والشعب وتنامي قيم المساواة والندية وما يرتبط ا من مفاهيم (ص266-267).

ويبرز برهان غليون في القسم الرابع من الكتاب السياقات العامة لنشأة العلمانية الغربية التي جاءت, في رأيه ردا على تحديات وحاجات واقعية وملحة عاشتها ا تمعات الغربية. وقد طرحت العلمانية بمعنيين اثنين: الأول إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموما, ومضمونه الحقيقي نزع القدسية عن وظائف الدولة وممارسة الحكام وإخضاعها جميعا للمناقشة العقلية والمحاسبة البشرية. والثاني فلسفي معناه "إدارة الرأسمال الفكري, وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة, القديمة والحديثة, الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية" (ص281).

وينبه الكاتب إلى أن التجربة التاريخية العربية لم تحتج الى الحل العلماني لأنه لم يكن يعبر لها عن حاجة أصيلة وعميقة, ولأ ا لم تعرف نفس الخصومة بين

الحقلين الديني والسياسي،مثل ما كان الأمر مع التجربة السياسية الغربية. ولذلك لم يحتج الأمر هنا الى ظهور العلمانية نظرية لتحرير الدولة من سلطة الكنيسة ولاستقلال الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية. ولكن الذي حصل –على العكس تماما- هو "الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط" (ص287). كما أن طبيعة الإسلام المنفتحة والرافضة لكل أشكال "مأسسة" الحقيقة الدينية وتنميطها واستخدام السلطة البابوية وفسح ا ال أمام الاجتهاد العقلي الحر، كل ذلك كان له الفضل في إضفاء الطابع المدني على السلطة، واستبعاد كل أشكال الكهانة والقداسة عن الحكم.

وعليه، فبقدر ما كانت العلمانية الغربية "اكتشافا إيجابيا خطيرا ومبدعاً بما أعطته من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف ا تمع عشرات الحروب بسبب الصراع على الدمج بين الدولة والاعتقاد الفكري, دد العلمانية المتحولة إلى دين وعقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة وبين مذهب الفرد وعقائده", مثلما هو الشأن في العالم العربي. ويكمن مصدر الأزمة, في رأي غليون, في عملية المماثلة التي أقامها الفكر السياسي العربي بين صيرورة ا تمع العربي الحديث والصيرورة التاريخية للمجتمعات الغربية المسيحية الوسيطة, في غياب الوعي بمستوى الاختلاف والخصوصية. ذلك "أن أصل المشكلة عندنا وهي حقيقية، لا يكمن في سيطرة الدين و الدولة أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصا ا، وإنما تنبع –بالعكس تماما- من مصادرة الدولة للدين وسيطر ا عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتها الخاصة, ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة" (ص322).

ولذلك يرى غليون أن أساس المشكلة لا يمكن في المعتقد الديني ولا في عملية المزاوجة بين الديني والسياسي، ولكن أصل المشكلة يكمن في نظام الدولة العربية ذا ا وآليات اشتغالها التي تحتاج إلى عملية تصويب وإصلاح جذريين. وعلى هذا الأساس "لن يكون هناك أي أمل في تجاوز السلطة الأتوقراطية والشرور النابعة منها, سواء بنت شرعيتها على العقيدة الدينية أو المدنية إلا بإصلاح الدولة في مفهومها ودورها وطريقة عملها, أي في علاقا ا مع ا تمع والدين والمؤسسات الأخرى" (ص335).

وخلاصة الأمر أنه إذا كانت المجتمعات الغربية المسيحية التي أفرزت الحل العلماني قد عانت من سيطرة رجال الدين والكنيسة على الدولة وتغلب القيم الكهنوتية المعادية للعقل على الوعي والثقافة, فإن المجتمعات العربية الإسلامية قد رزحت لفترة طويلة تحت نظام سيطرة رجال الدولة على السلطة المطلقة وغلبة الروح الذرائعية على الوعي والممارسة بما في ذلك الممارسة الدينية نفسها (ص241-243).

السياسة و الشريعة

وفي القسم الأخير يتناول غليون إشكالية الاستقطاب السياسي والثقافي - التي تشق الساحة العربية الإسلامية- بين مطلبي الدولة الإسلامية والعلمانية. "فبقدر ما تفيد المطالبة بالدولة الإسلامية تعميم الطابع الإسلامي الثقافي والديني على الدولة أسوة بالمجتمع، يعبر موقف العداء لهذه الدولة أو استبعاد الإسلام من الدولة أو إلغاء وظيفته الأساسية والتقليدية فيها عن إرادة زعزعة هذه الهوية وتفكيك الجماعة التاريخية وكسر شبكات التواصل الموروثة" (ص353).

وإذن فالأمر هنا يتعلق أساسا، بقضية المرجعية وأسس الشرعية الثقافية والسياسية. فبسبب ما للإسلام من مكانة دينية وتاريخية تبرز الحركات الإسلامية بوصفها محاولة جدية لإعادة تأسيس السلطة الشرعية وتوحيد الإرادة الجماعية على أساس القيم والمعايير الإسلامية, وذلك في مواجهة معايير الدولة "الغربية" وقيمها الاستلابية. ويدعو غليون إلى ضرورة التخلي عن النـزعة القانونية الشكلية في التعامل مع شعار الدولة الإسلامية وتطبيق الشرعية، وضرورة التركيز على "الغايات والمقاصد الكبرى والأعماق الروحية"، فقد أدى تسرب مفهوم القانون الحديث والوضعي إلى الفكر الديني نفسه إلى مطابقة مفهوم الشريعة نهائيا مع القانون وتحويل الإسلام إلى ما يشبه المدونة المادية للأماكن والنصوص المحددة التي تنظم حياة مجتمع ما من الوجهة السياسية". ويحث صاحب نقد السياسة على ضرورة تركيز الرهان الإسلامي على المجتمع بدرجة أولى بدل الاقتصار على السياسة حتى يكون الإسلام "ملجأ المجتمع وملاذه في مواجهة مخاطر انحلال الدولة والسلطة. وهو لا يمكن أن ينجح في بناء سلطة أو دولة إلا إذا نجح مسبقاً في بناء المجتمع: أخلاقيته، روحه، وحدته، ألفته، عاطفته" (394).

إن المشلكة الحقيقة التي يطرحها العمل الإسلامي لا تكمن في نزوعه إلى استثمار القيم الدينية في العلم السياسي، ولكن، بالعكس، في تردده في التعرف على نفسه باعتباره قوة سياسية ". والمسألة الأولى التي يتوجب التأكيد عليها، في محاولة تجاوز هذا الانقسام والنـزاع في الدين والشريعة والسياسة، هي التمييز بين الإسلام كجماعة ودين من جهة والحركة الإسلامية كفريق إسلامي أو كاجتهاد من بين اجتهادات إسلامية ممكنة، وعلى أساس ذلك، يؤكد برهان غليون أنه لن يكون من الصعب إدراك ما يمثله "الإسلام السياسي" اليوم من تجديد في التفسير وفي رؤية الوظيفة التي ينهض بها الدين في المجتمع، ومن ثم الاعتراف به من جميع المسلمين بوصفه مدرسة إسلامية أصيلة.

وفي الأخير يدعو المؤلف إلى ضرورة إيجاد نوع من التسوية التاريخية التي تضع حداً لحالة التمزق والتنابذ التي تميز الواقع العربي، وتعترف بالمرجعية الإسلامية نبعا لنظام القيم الاجتماعي وأسس الشرعية وتسلّم في الوقت نفسه بالآلية الديمقراطية سبيلا للسيطرة على جهاز الدولة وتنظيم الاختلاف بصورة مدنية سلمية.

الإشكالية المستقرة

هكذا، يتضح من العرض السابق، كيف صاغ غليون الطابع الإشكالي لعلاقة الدين بالسياسة والدولة. وهي إشكالية مثيرة، بطبيعتها، للسجال والنقاش لما تحيل إليه من قضايا شديدة الحساسية والتعقيد في الوعي والضمير الإسلاميين، وفي سياق التجربة التاريخية للأمة وما ترتب عنها من قراءات متقاطعة ومتباينة بل ومتناقضه في بعض الأحيان. والدكتور غليون يذهب إلى أن صراع الدين والدولة يجد مستنداته الأولى من الناحية التاريخية في نشوء الأديان الكبرى وذلك نظراً لما تمثله هذه الأخيرة من نزوعات تحرر من كل ما هو سلطوي، "ذلك أن الطفرة الأساسية التي ميزت الدين السماوي التوحيدي وجعلت منه ثورة في مستوى الوعي الديني هو تحرير فكرة الألوهية من سلطة الملك والدولة وكل مصادر الشرعية الوضعية". فقد جعلت فكرة الألوهية التوحيدية الحاكم جزءا من نظام الوجود والعالم وأرجعته إلى حجمه الطبيعي بوصفه إنسانا لا أكثر ولا قل، كما أن مفهوم النبوة طريقاً لاكتناه السر الروحي واستيعاب القلق العميق الذي كان يهز شعوب الحضارات القديمة قد ساهم في تقويض مرتكزات النظام الديني القديم القائم على منازع العبودية

وتقديس الملك وتأليهه. وفي هذا الإطار يؤكد غليون أن ما هو مشترك بين الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية، والنصرانية والإسلام) هو مجموع المبادئ الروحية والقيم الكبرى المرتبطة بفكرة التوحيد. "لذلك أصبح الإسلام مستقرا للروح العالمية ومركز تركيب حضاري عالمي بامتياز، بقدر ما أتاحت عقيدته نفسها توحيد الحقيقة الإنسانية، ونفي الدول والممالك والسلاطين، وجعل الأرض مهادا يجري عليه الإنسان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب مدعوما بعناية الله وثقته به وإيمانه برعايته وتأكيده" (نقد السياسة،ص 49).

أما فيما يتعلق بإشكالية السلطة في الإسلام عموماً أو ما اصطلح على تسميته بالخلافة، فإنه يذهب إلى القول بأ ا لم تكن من مقتضيات الإسلام ولا من مقاصده الكبرى بقدر ما كانت إحدى التجسيدات التاريخية الناتجة عن علاقة معينة بين مبادئ الإسلام وقيمه الكبرى من ناحية، وصيرورة التاريخ الواقعي من ناحية أخرى. فالإسلام عنده لم يفكر في الدولة ولا كانت قضية الخلافة من مشاغله، "وإلا ما كان ديناً ولما نجح في تكوين الدولة!" ولكن هذه الأخيرة كانت دون شك إحدى التجليات التاريخية الناتجة عن مجموع المهام الدعوية والتبشيرية التي لازمت حركة الإسلام منذ نشأته الأولى مع الحنيفية الإبراهيمية. وعلى هذا الأساس فإن النبوة، بما هي حالة "استثنائية خارقة مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الإلهي، كانت تمحضاً للمهمة الدينية والتزكية الروحية الخالصة وتجردا من كل ما هو دنيوي وضعي. ويذهب صاحبنا إلى "أن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معا بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق تاريخية وفوق سياسية". ثم يرتب على هذا الخلافة لم تكن سلطة سياسية بالمعنى المتداول بقدر ما كانت مهمة دينية هدفها الأساسي نشر الدعوة، لذلك لم تكن خلافة للرسول في مهمته السياسية المدنية بقدر ما كانت خلافةً له في مهامه الروحية والدعوية.

وهذا يعني أن الدولة تحديدا لم تتأسس، في رأي الدكتور غليون، من داخل الإسلام بحسب سياقه العام أو بحسب تجسيدات التجربة النبوية بقدر ما كانت على تخوم الإسلام وأطرافه بفعل تطورات تاريخية لاحقة. ووفقا لهذا المنطق، إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام قد أسس الجماعة الإسلامية على أساس أ ا جماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها جماعة سياسية أيضاً، أي أضطر ا

إلى أن تعيد بناء سولكها من منظور حاجا ا الاستراتيجية الكبرى. ومنذ ولاية الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه سيتم التحول في مستوى القيم السياسية وأشكال إدارة السلطة ومصادر مشروعيتها على حساب الرمزية الروحية، أي أن الحقيقة الدينية ستمتزج بالمصالح السياسية الدنيوية. ومن ذلك يستخلص المؤلف أنه "سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية ويمثل عهده (أي عهد عثمان)، كما مثل في موته، حلقة الانتقال والقطيعة معاً في حقيقة الروح الرسالية للخلافة أي سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة" (ص 70). ذلك أن الفتنة الكبرى مثلت مظهرا معبرا عن بداية اختلال التوازن بين معطيات الحقيقة الدينية وموجها ا القيمية من ناحية والحقيقة السياسية و كيفيات ممارستها من ناحية ثانية. كما عبر نشوءُ الدولة عن بداية اضطراب التوازن الداخلي للدعوة والجماعية الداعية، لأن النبوة ليست حالة دائمة ولا عادية، ولا يمكن أن تكون إلا محطة استثنائية في التاريخ، محطة أنتجت أمة ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمحص إراد ا وقدر ا على الاستمرار.

و ذا المعنى ينتهي الأستاذ غليون إلى المصادرة على حقيقة مفادها التخارج بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية والتأكيد على الطابع الديني المحض للمهمة النبوية. ولكن إلى أي حد يمكن التعاطي مع هذه الحقيقة والتسليم ا ؟

يبدو أن هذه القراءة التي يقدمها صاحب كتاب نقد السياسة تثير عددا من الإشكاليات والإحراجات التي يصعب التغلب عليها، سواء كان ذلك من ناحية استقراء النص القرآني والنبوي بحسب مقتضياته أو تصريحاته، أم من حيث التجربة التاريخية الأولى، ما تعلق منها بمرحلة النبوة التأسيسية أو بمرحلة الخلافة، وكذلك من جهة المنظور والتصور العام للإسلام ومستندات العقيدة نفسها.

صحيح أن الإسلام لم يقدم نظرية جاهزة في الدولة ولم يحدد نمطا واحدا لأشكال ممارسة السلطة، ولم يكن نظام الخلافة ضمن صيغته السابقة إلا صورة من صور الإسلام المتعددة والمنفتحة على إمكانيات أخرى لا حصر لها. ولا يمكن بأية حال من الأحوال الزعم بأن هذا النظام قد استنفذ حقيقة الإسلام أو تماهى معها، لأن ذلك يناقض مقتضيات الحقيقة الدينية الحية وشروط تجددها. فقد كان الإسلام دائماً متجاوزاً لكل أشكال التنميط والجمود وبقي مستعصيا على كل أشكال الاستيعاب "والتمأسس" فيما عدا "مؤسسة الأمة" التي شرع

استخلافها لتحيى وتمتد في رحاب النص وفي توحد معه وبه. ولعل هذا هو المسوغ الوحيد لاستمراريتها وأسس شرعيتها التأسيسية، فالإسلام قد فكر في الأمة وأشكال استمراريته أكثر مما فكر في الدولة، ولكن ذلك لا يعني أن السلطة بصفتها شكلا من أشكال إدارة مصالح الأمة والموازنة بين قواها قد كانت خارج دائرة اهتمام الإسلام طالما أن ذلك يعد من مستلزمات التفكير في الأمة ذا ا ورعاية مصالحها الكبرى.

فعلى عكس غليون، يذهب رضوان السيد، مثلا إلى القول بأن مفهوم الخلافة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعاني القيادة الدينية والسياسية ويتقاطع معهما، وهو ما يتضمنه مفهوم الاستخلاف الشمولي كما يطرحه القرآن. وهذه هي المسوغات الأساسية لتسمية المسلمين مؤسسة الحكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بالخلافة؛ "فهم أي المسلمون، خلفاء الله في الأرض ورئيسهم الذي يكلون إليه القيادة في تحقيق المشروع الإلهي الذي نذرهم الله له هو الخليفة"[2].

ونحن نعلم من الناحية التاريخية أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قام بعمل سياسي بارز غير ذي طبيعة دينية أو أن الدين أو النبوة لا تقتضيه، من ذلك كتابة صحيفة المدينة التي مثلت فعلا حدثا ذا مغزى كبير في عالم الإسلام السياسي وأعلنت لا مجرد قيام جماعة دينية، بل قيام مجتمع سياسي بكل ما لهذه الكلمة من دلالات. صحيح أن النص الذي تحيل إليه معاهدة الصحيفة لا يعني في ظاهره أن قيام الدولة من مقتضيات الدين وكلياته، ولكنه يربط قيام الدولة والنظام السياسي، بل وتكوين ا تمع السياسي نفسه، بالمعهد المديني من دعوة الرسول عليه السلام. هذا ويصعب كذلك أن نتصور خلافة أبي بكر وعمر مجرد مهمة دينية محضة تقوم على الجهاد وتوزيع غنائمه والتبشير برسالة الإسلام، من دون النظر إليها بوصفها خلافة سياسية تقوم أساسا على الموازنة بين مختلف أطراف الأمة وفئا ا ومؤسسا ا. ولعل هذا هو مبعث نجاح القيادة السياسية للخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي قام، في خلافته الطويلة نسبيا (عشر سنوات) بأعمال كثيرة ذات طبيعة سياسية واضحة، فلا يمكن تفسير تلك الأعمال تفسيراً دينياً بالمعنى الذي قصده غليون. فتلقيب عمر نفسه "بأمير

[2] السيد, رضوان. مجلة **الاجتهاد**, العدد الرابع, ص14.

المؤمنين" ذو دلالة بالغة، وإذاً فالإمارة عمل سياسي بالدرجة الأولى. بل إن رضوان السيد يرى أن الرؤية والمشروعية لمؤسسة الخلافة والسلطة عموما تجد جذورها الأولى في السياق العام لآيات النص القرآني التي فهم المسلمون الأوائل من منطوقها وإحالا ا أ ا تتضمن مفاهيم ومصطلحات تؤسس لسلطتهم ومشروعيتهم الجديدة. من هذه المفاهيم والمصطلحات "الإظهار" و"التمكين" و"الاستخلاف" و"التوريث" و"الوعد"؛ وهي كلها معان تحيل إلى القول بالأمة المستخلفة عن النبي المستخلف عن النبوات السابقة.

ويمكن القول إن النبوة ذا ا، على الرغم من طابعها الروحي الخارق القائم على تلقي الوحي المتعالي، تؤكد إلى حد كبير هذا التداخل بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية منذ المرحلة الثانية للنبوة، أي الفترة المدنية. ذلك أن مهمة النبوة ليست مجرد تمحض للمهمة الدينية، بل إ ا تشير إلى ذلك الجمع الحيوي بين الديني والسياسي، وبين المقدس والوضعي. "فلولا النبوة لما توحد العرب وانتظموا وبلغوا درجة من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلاً؛ فكأن النبوة قد قدمت نفسها لمنح العرب هوية ووحدة وقدرا"، كما يؤكد ذلك بحق هشام جعيط[3].

بل إن الحركات الاجتماعية السياسية التي أنتجها عالم الإسلام السياسي كانت، في مصادر مشروعيتها وفي تسميا ا، مرتبطة إلى حد كبير بمفهوم منظومة الأمة والولاء للجماعة، ولم تبن على أساس مديني سياسي، ولم تسم نفسها على أساس جغرافي موضعي أو على أساس انتماء "عصبوي طبيعي" مثلما كان الأمر بالنسبة للتشكيلات الاجتماعية السابقة على الإسلام. فقد سمي الخوارج، مثلا، ذه التسمية لأ ا تشير في دلالا ا وإحالا ا إلى خروج الأمة أو جماعة من الأمة للجهاد. أما من حيث التصور العام للإسلام وأصوله الكبرى، فتبدو هذه المفاصلة بين الديني و السياسي ضربا من تزييف حقائق الدين وبتراً لقيمومته على حياة الناس وأحوالهم. وهذا ما يجعلنا نؤكد أن الديني محايد للسياسي لا على سبيل الإضافة والإلحاق، ولكن من جهة الكينونة وأصل التكوين. ونحن نعلم أن كل مسلك حينما يخرج عن حالته العينية والشخصية ويتحول إلى شأن عام، فإنه يصبح سياسياً بالضرورة؛ والدين حينما يكف عن

---

3 جعيط، هشام. **الفتنة الكبرى**، ترجمه من الفرنسية: خليل أحمد خليل،, بيروت: دار الطليعة، 1992م، ص28.

أن يكون للإنسان "في خاصة نفسه" ويصبح شأناً للجماعة، فإنه يستحيل إلى فعل سياسي ضرورة.

بقي أن نشير إلى أن غليون يلفت الانتباه في آخر كتابه إلى حقيقة لازمت الصيرورة التاريخية للفكر السياسي العربي الإسلامي، وهي انصرافه إلى أدب النصائح والفتاوى على حساب تحديد قواعد الحكم وأساليب ضبط جهاز الدولة، ولذلك بقي موضوع السلطة من الموضوعات "غير المفكر" فيها إلا في حالات محدودة جدا من الفكر السياسي العربي الإسلامي. وبسبب ذلك افتقد ا تمع الإسلامي القدرة على السيطرة عليها والتحكم فيها وتأهيلها وتدجينها.

ويبدو أن المنعطف السياسي الذي شهده التاريخ الإسلامي مع الفتنة الكبرى قد رسخ القناعة في وعي المسلمين وضمائرهم، بما في ذلك النخبة الفكرية والفقهية، بأن هناك انقلابا ما في مستوى القيم السياسية الموجهة وفي أسس المشروعية العامة، وهو ما عبروا عنه بـ"التحول من الخلافة الراشدة إلى الملك الطبيعي" القائم على شوكة العصبة وعلى الغلبة والقهر على النحو الذي أبرزه ابن خلدون. وكأن عدم التفكير في الدولة هنا والانصراف إلى مثاليات الإسلام الكبرى وإلى تمثل تاريخه الأول يمثل ضربا من التفلت من الدولة القاهرة وعدم اعتراف بشرعية حكمها.

الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده

أبحاث وتعقيبات: **الندوة الثانية لمستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل**

الناشر: **وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية** (الكويت: الطبعة الأولى 1993م)
412 صفحة .

مراجعة: **مقلاتي صحراوي***

درجت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، في السنوات الأخيرة، على عقد ندوة سنوية باسم "مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل" حيث يتم التركيز في كل مرة على محور خاص يدعى المشاركون في الندوة إلى دراسته والبحث فيه من الجوانب كافة .

والكتاب الذي بين أيدينا يضم أعمال الندوة الثانية التي انعقدت في الفترة ما بين (16-18شعبان1413هـ/8-10شباط/فبراير1993م)، والتي خصصت موضوع "الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده".

وقد جاءت هذه الندوة في ظرف شهد فيه العالم الإسلامي أحداثا وتغيرات سياسية وثقافية واجتماعية هي نتيجة طبيعية للتداخل والتفاعل التاريخي بين عدد من المتغيرات الذاتية الداخلية وعدد من المتغيرات الخارجية ، خاصة في سياق العلاقة مع الغرب.

وقد دارت أعمال الندوة على أربعة محاور، وشارك فيها عدد من المفكرين والباحثين مثلوا مساحة مقدرة من جغرافيا العالم الإسلامي. كانت المحاور على النحو الآتي:

1. الإسهامات الفكرية الحركية للتيارات الإسلامية المعاصرة.
2. تقويم واقع الفكر الإسلامي.
3. متطلبات غائبة في الفكر الحركي الإسلامي.
4. متطلبات مستقبلية في الفكر الحركي الإسلامي.

---

* ماجستير من قسم معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية -ماليزيا، 1995م.

قدمت في المحور الأول ثلاث ورقات وتعقيبان، كانت أولى هذه الورقات لتوفيق الشاوي (مصر) بعنوان منجزات الفكر الحركي الإسلامي استهلها بمدخل حاول فيه التأسيس التاريخي لظاهرة الحركة الإسلامية الحديثة على أساس أن سقوط الخلافة (1924) نقطة يمكن التأريخ ا لنهاية مرحلة وأن تأسيس حركة الأخوان المسلمون (1928) هي بداية لمرحلة أخرى. وفضلا عن أن هذا التحدي يتجاوز كل المراحل السابقة في التاريخ الإسلامي الحديث، خاصة منذ بداية النصف الثاني للقرن التاسع عشر، التي شهدت الإرهاصات والروافد الأولى، وكذا بدايات التشكل وعياً وحركة، لظاهرة الإحياء والنهوض الإسلاميين، ويمكن أن نقرأها في جهود مدرسة الأفغاني وفي حركات السنوسية والمهدية وجمعية العلماء وسواها، فإنه لا يضع المسألة في سياقها الحقيقي من التطور التاريخي للعالم الإسلامي بالنظر إلى كون المشكلة الرئيسية ذات طبيعة حضارية في المقام الأول. وبالتالي ليس إلغاء الخلافة إلا حدثا سياسياً جاء بمثابة الإعلان أو التتويج لنهاية دورة حضارية للأمة الإسلامية، في حين أن بداية تلك النهاية، ممثلة في التحليل التاريخي للحضارة الإسلامية، قد تزامنت مع سقوط دولة الموحدين، كما حاول مالك بن نبي أن يبين ذلك في العديد من كتبه.

ثم انتقل كاتب الورقة إلى تحديد أهداف الفكر الحركي الإسلامي، فأجملها في أربعة هي:

1. مواجهة التيار الفكري اللاديني –جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، (على المستوى الفردي)، ومحمد بن عبد الوهاب، وعبد القادر الجزائري، والمهدية، وعبد الكريم الخطابي وغيرها (على المستوى الحركي التنظيمي).
2. مواجهة الهجمة الفكرية الشرسة التي رفعت شعار الإلحاد العلمي بمسميات الاشتراكية والقومية وغيرها.
3. الإصلاح الذاتي على أساس تجديد الفكر الإسلامي وتحريك الاجتهاد.
4. السعي لتحقيق الوحدة الإسلامية، وهذا الهدف نابع من أصل عقدي وهو شمول الإسلام من جهة ونزعة التحرر فيه من جهة أخرى .

ثم جاءت ورقة وائل الحساوي بعنوان الإسهامات الفكرية للحركة السلفية، استهلها بمقدمة تقريرية –كما هي عادة المفكرين (الأيديولوجيين)–جاء فيها أ ا طريقة الفرقة الناجية وطريقة أهل السنة والجماعة والدين الصحيح وحدد لها ثلاثة أصول هي:

1. التوحيد

2. الاتباع

3. التزكية، ليصل إلى قواعد المنهج –كما سماه– ممثلة في :

الالتزام بالكتاب والسنة ، التوحيد المطلق، التمسك بوحدة الأمة، التفريق الدائم بين الحق والباطل .

وأضاف الحساوي أن من أعلام هذه الحركة، بعد الصحابة وأهل الحديث، شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يعده مؤسس المدرسة السلفية الحديثة.

ثم عرج على أهم العقبات التي واجهت الدعوة، وعلى رأسها الموروث الفكري للفرق المنحرفة، والأفكار الوافدة التي أثرت على كل ا الات، الأمر الذي يقتضي التجديد وإعادة التأصيل:

- في العقيدة وذلك بتحديد التوحيد وربط فروع الدين به.
- في الفقه بالإتباع وترك التقليد الأعمى.
- والتزكية في ا ال التربوي.

وبعد هذه التحديدات خلص الحساوي إلى تناول قضية التأصيل الفكري الحركي وبدأها بتساؤل: لماذا المنهجية السلفية الحركية؟ مجيبا بأن المنهج القائم على الكتاب والسنة سيكون شموليا تكامليا، لا يعرف معنى التجزئة ولا يفهم لغة التسويات ولا البدائل ولا التهجين مع المناهج الأخرى، ثم استعرض بعض الإسهامات الفكرية للمدرسة السلفية كتأصيل مفهوم العمل الجماعي، وتأصيل العمل السياسي بإباحة وسائل أخرى في العمل كالنقابات والبرلمانات وعدم ترك الساحة السياسية باً لأعداء الإسلام.

أما الورقة الثالثة فكانت لأحمد مبارك البغدادي (جامعة الكويت).

وقد قدم لها بتوطئة اختار أن تكون نقطة بدايتها من مصر في العشرينات وظروف نشأة الجميعات الدينية مثل "جمعية الشبان المسلمين" و "الجمعية المصرية المركزية" التي كان هدفها "أسلمة" الإنسان المسلم الذي فقد هويته في بعدها الاجتماعي ممارسة وسلوكا.

وإجابة عن السؤال: ماذا يعني الإسهام الفكري؟ حدد الباحث معنى الفكر بوصفه أداة ومحتوى، أو منهجاً ومضموناً. ومن أجل أن يوفي الموضوع حقه رأى ضرورة القيام بثلاث خطوات هي:

1. دراسة فكر حزب التحرير.
2. دراسة فكر جماعة التبليغ.

3. ثم المقارنة بين ما حققه الفكران على صعيدي الممارسة والانتشار.

أولاً: حزب التحرير.

لخص البغدادي الأسس التي يقوم عليها حزب التحرير (الذي أسسه الشيخ تقي الدين النبهاني عام 1953م) في النقاط التالية:

- العمل على نقل الأمة من دار الكفر التي هم فيها إلى دار الإسلام وذلك بإتباع الطريقة العقلية لأ ا هي الطريقة المثلى لتغيير الواقع.

- تتوقف العملية السابقة على وجود شخص فائق الإحساس والإدراك لواقع بحيث يشكل النواة الأولى التي تنبني عليها المراحل التالية:

- مرحلة التثقيف لإيجاد مؤسّسين في مدة ثلاث سنوات قياسا على مرحلة الدعوة السرية في مكة.
- مرحلة التفاعل: وذلك بتثقيف الجماهير واستقطا ا من خلال الندوات والكتب وهذه تحتاج إلى ثلاثة عشرة سنة.
- مرحلة استلام الحكم أو السلطة في أي مجتمع له استعداد لذلك.

ويقرر الكاتب أن حزب التحرير أخفق في تحقيق الأهداف التي دعا إليها وفقا للمراحل التي حددها، على الرغم من أن السياسة هي "الخبز اليومي" لحزب التحرير؛ ولذلك يعدّ إسهامه الفكري هو إيجاد مؤلفات سياسية ذات تأطير ديني بعيد عن العموميات بالإضافة إلى تقنين الجانب السياسي للإسلام بالبعد عن "التجزئة" كما يدعي الليبراليون تجاه الإسلاميين.

أما فيما يخص جماعة التبليغ التي أسسها محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهولي (1889-1943م) في الهند، وبدأت نشاطها سنة 1927م، فيقرر البغدادي أن هدفها الأساس هو التصحيح العقدي من خلال تحريك الإيمان في المسلمين وتعريفهم بمبادئ الإسلام والدعوة إلى تطبيقها والاشتغال بالذكر؛ وبعبارة جامعة هو التأسي المنضبط بالرسول صلى الله عليه وسلم. ويرى الباحث أن هذا الهدف قد حددته ظروف نشأة هذه الجماعة في محيط هندوكي مشرك.

ومن خلال استعراضه لأهم الأسس الفكرية التي تقوم عليها جماعة التبليغ خلص البغدادي إلى أ ا حركة تنبت في منهجها نمطا سلبيا لا تفاعليا تغلب عليه المفاصلة مع ا تمع والعزلة عنه سواء بالنسبة للمجتمع الهندوسي في عهد النشأة أو في المراحل اللاحقة، مثل موقفهم في التسعينات من حرب الخليج حينما فسروا وقوعها بأنه مجرد غضب من الله.

إلا أن هذه الجماعة تظل، في رأي الكاتب، من أهم المنظمات الإسلامية عالميا نظرا لتغلغلها في ا تمع الغربي وذلك لأن بعض الدول الغربية تشجعها لاحتواء النوع المتطرف في أوساط الجامعات، كما تفيدها في تفريغ الشرائح المهاجرة الفقيرة من الإحساس بالفقر والهامشية. ونظرا لبساطة طروحات هذه الجماعة، فإن الحاجة إلى تأليف كتب وتطوير برامج أمر غير وارد لدى قياد ا والمنتمين إليها.

وباستعراض فكر الجماعتين وجد الكاتب أنه بإزاء فكرين متضادين:

- فكر حزب التحرير الذي يقوم على أساس العقل الديني – السياسي، في حين يقوم الثاني على أساس الشفافية الروحية للفرد، ومن ثم على فكرة الخلاص الفردي.

- يتفق الطرفان على مبدأ مفاصلة ا تمع، إلا أ ما يختلفان في نمط التأويل. فالأول يرى أنه يجب نقل ا تمع إلى إطار الإسلام، أي تغييره على أساس نظامي ومؤسسي، في حين يرى الثاني إقامة محمية دينية تحافظ على العناصر السليمة من تلوث ا تمع. ويتفقان على الجمود على الأساليب القديمة، بحيث يعيشان حالة اغتراب إلى الآن؛ فالأول بسبب التصلب الفكري والثاني بسبب السلبية الاجتماعية.

وقد أُختتم هذا المحور بتعقيب لكل من أحمد الربعي (وزير التعليم في الكويت) الذي أعلن انتماءه للتيار القومي وخصص حديثه للبحث عن الأرضية المشتركة بين الإسلاميين والقوميين. وفي هذا الإطار، أكد الربعي أن التيارين الإسلامي والقومي يواجهان معاً تحديات المستقبل المشتركة، مؤكدا أ ما ليسا مختلفين في الواقع، على مرجعية القرآن والسنة بوصفهما أساس الثقافة العربية الإسلامية.

ثم جاء بعد ذلك عبد المحسن جمال (الكويت) ليعالج طبيعة الفكر الإسلامي الحركي مقسماً إياه إلى أربعة جوانب:

- الجانب الفكري (الأيديولوجي) الذي دعا فيه إلى طرح حلول وأساليب إسلامية للمشكلات المعقدة والكثيرة وتنمية الشعور بالإسلام وإذكاء روح الجهاد.

- الجانب السياسي حيث ركز على ضرورة تحديد مفهوم الخلافة وضرورة تطبيق الشريعة. والجانب الاقتصادي الذي أثار فيه قضية البنوك اللاربوية، وأخيراً تعرض لمكانة الحركة الإسلامية في تنمية الشعور بالعزة أمام الحضارة الغربية على المستوى النفسي و الثقافي.

أما المحور الثاني فقد كان أكثر الفصول التي لمست أهم الجوانب في الحركة الإسلامية وأخطرها، وذلك لأنة يتعلق بالتقويم؛ وهذا هو الجانب الذي ظل غائباً ردحاً من الزمن. ومن جهة ثانية، فالورقتان المقدمتان فيه كانتا من الداخل.

كانت الورقة الأولى لـ "عبد الحليم زيدان" (لبنان) بعنوان "تقويم آليات العمل الحركي الإسلامي المعاصر". وقد نبه الكاتب في مقدمة الورقة إلى أن الحركة الإسلامية مرت بأحداث تراكيمة لم تمس المضمون كثيرا. فما كان من تقويم توجه إلى النتائج المحققة فقط بعيدا عن تقييم الآليات والمناهج، ثم أشار إلى أهمية الآليات والمناهج من حيث أنها وسائط للتنظيم والتدريب وتطوير المقاييس وتراكم الخبرة متناولا – بالتفصيل – خمس فئات من هذه الآليات والمناهج، على الوجه التالي:

الفئة الأولى: تتعلق بالعمليات التنظيمية التي تشمل اتخاذ القرار من حيث مكوناته، وكيفية اتخاذه، وطريقة إنقاذه، وتوقيته.

أما الفئة الثانية فتتعلق بآليات التعامل مع الجمهور حيث ذكر الكاتب أن المعروف عن الخطاب الإسلامي أنه خطاب عاطفي بعيد عن الواقع خاضع لمزاج العامة، يشكو من سطحية مضمونه، فضلا عن أنه يغلب عليه التجنيد الحزبي الضيق. وهو كذلك خطاب يتأثر أحيانا كثيرة بالضغط الإعلامي، كما أنه ينشغل بالتجميع الكمي. ثم تقدم عبد الحليم زيدان بمقترحات للانتقال إلى الدائرة الكبرى (المجتمع) وذلك من خلال تنويع الخطاب وتعميقه وبث الإيجابية والانفتاح المسؤول على المجتمع.

وهناك ثالثاً: الفئة المتعلقة بآليات التعامل مع الآخر، وخاصة الآخر المخالف، أو المنافس، أو المناوئ.

وقد رصد مقدم الورقة مظاهر مأساوية في التعامل مع الآخر، منها مظاهر غلبة سوء الظن، وتفشي الأثرة، وقطع المعلومات وكل أبواب الخير على الآخر، فضلا عن التشكيك في مصداقية الآخر إلى حد تفسيقه أو تكفيره، وكذا تجاهل النقد الصادر عن الآخر وإن كان صحيحاً.

أما الفئة الرابعة فتتعلق بآليات التعامل مع السلطة، وهي مشكلة المشاكل، حيث إن من علامات الصحة والمصداقية عند بعض الحركيين أن تكون الحركة دوما مطاردة. وانتقد زيدان هذا المسلك نظرا للخسائر التي تكبدها الأمة الإسلامية من الدماء والمصالح بسببه.

أما الفئة الأخير، فتخص آلية التعامل مع الزمن في أبعاده الثلاثة: الماضي، وذلك أن الغالب هو استدعاء الرموز التاريخية وإسقاطها على الحاضر إسقاطا، إلى جانب استئثار قيادات من حقبة واحدة بتسيير دفة الأمور. والحاضر نظرا للخلل في التعاطي الصحيح مع الواقع الدولي والمحلي بتعقيداته وتشابك عناصره، وغياب الشورى

والتخطيط؛ أما المستقبل فيلاحظ الكاتب بشأنه أن هناك عدم إدارك حقيقي للمسؤوليات والتحديات التي يطرحها وضعف في استشرافه.

وقد كانت الورقة الثانية لعبد الله فهد النفيسي (جامعة الكويت) تحت عنوان "الموجز في الفكر الحركي للتيارات الإسلامية"، مهد لها بمدخل تعرض فيه للعوامل التي صاغت واقع الفكر الحركي الإسلامي الراهن: من فشل النظم السياسية العربية في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، وتكريس الاستبداد والإرهاب، وفقدا ا (أي النظم) للشرعية الشعبية، وازدياد عمليات العلمنة. كل هذا أدى إلى بروز الظاهرة الإسلامية مثل غيرها من ظواهر التدين كما في أوروبا الشرقية في العالم المسيحي والحركات الدينية المتطرفة اليهودية، والهندوكية وغيرها.

ركز النفيسي على بعض القضايا المحورية في الفكر الحركي السياسي مثل: مفهوم الحرية، ومفهوم الدولة، وتركيب المؤسسات على هذين الأساسين، ثم النموذج التطبيقي الإرشادي، وأخيراً قضية البرامج والمضامين. ومن خلال هذه القضايا المحورية قام الباحث بقراءة لأربعة تيارات إسلامية هي:

حزب التحرير: وتتلخص نظريته في العمل الإسلامي في أن الطريق إلى دولة الإسلام هو إعادة الثقة بالإسلام وذلك بأسلوبين، العمل الثقافي، والعمل السياسي. وعلى الرغم من انفراد هذا الحزب بوضوح تصوراته السياسية وبلورة أفكاره ومفاهيمه عبر مشروع الدستور، إلا أن إهماله للأبعاد الأخرى الأخلاقية والسلوكية جعلته لا ينضج في علاقاته وممارساته مما أدى إلى عزلته عن الأوساط الشعبية وبالتالي استمرار غربته وعدم تأثيره.

أما "الإخوان المسلمون"، فإن الكاتب يرجع بلورة مفاهيم هذه الجماعة وتصورا ا إلى مرحلة الشيخ حسن البنا رحمه الله وهو اتجاه عارضه سيد قطب رحمه الله من بعد ذهاباً منه إلى ضرورة قيام السلطة السياسية الإسلامية قبل الدخول في تفصيل الرؤى والبرامج. وأما المرحلة الثانية فكانت ما بين 1939 – 1945م، وفيها تم استكمال البنى التنظيمية والإدارية لتنتقل الجماعة إلى مرحلة التأثير في الأحداث كالمطالبة بجلاء الإنجليز. والمميز لهذه المراحل، في رأي النفيسي، هو انضباط القيادة بالمراحل والأهداف واحتواء الاختلافات. ولكن بعد وفاة المؤسس انفرط العقد وفتح باب الاضطراب. حتى إذا جاء حسن الهضيبي لم يستطع أن يحدد للجماعة وجهة واضحة فتركها لما لا تريد، فكان الاصطدام بحكم عبد الناصر. وخبا إثر ذلك العطاء الفكري للإخوان عدا كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" الذي نحا منحى

جديدا في فكر الجماعة إذ وضعها على طريق وحيد لا مرونة فيه. ثم جاء سعيد حوى، يرحمه الله، ليبلور المرحلة الثالثة من تطور فكر الحركة محاولا الجمع بين خطى البنا وقطب في التفكير مما جعل كتاباته تظهر بمظهر الازدواجية: "التزمت النظري" داخل التنظيم، "والتسيب العقدي" خارجه، فصارت الحركة بذلك ضحية تصور رأسمالي للعالم حيث ركزت على الاقتصاد الحر والتجارة الحرة والتوسع في الملكية الفردية واستقر الرأي السياسي لديها على التزام المعارضة السلمية للنظام مهما كانت الظروف. وهكذا انتهت الحركة، حسب تحليل النفيسي، إلى نظرية في التغيير يمكن تلخيصها فيما يلي: (التغيير الكمي يؤدي – بالتراكم - إلى تغيير كيفي)، وكأن ا تمع مجموعة من الأفراد في الحالة البدائية، و ذا نالوا وسام الاعتدال.

أما تنظيم الجهاد الذي تمثل كراسة محمد عبد السلام فراج المعنونة بـ "الفريضة الغائبة" أساسه النظري، فيتميز بالبساطة والمباشرة، أما أعضاؤه فهم شبان في غالبيتهم، ولذلك فهم، كما يرى الباحث مثاليون "طوباويون"، يمثلون تجسيدا حيا للفكر الاقتحامي الذي كثيراً ما يخطئ أهدافه وذلك لأنه تنقصه بعض الحلقات الأساسية في الرؤية الاستراتيجية، مثل الضعف الفادح في إدارك للواقع.

ثم ينتقل الكاتب إلى حزب الدعوة الذي يحاول استنساخ سيناريو الثورة الإيرانية في التغيير معتمدا في مرجعيته الفكرية على مقولات المرحوم محمد باقر الصدر (العراق) من خلال كتبه "لمحة فقيهة عن دستور الجمهورية الإسلامية" و "التركيب العقائدي للدولة الإسلامية" و "صورة عن الاقتصاد الإسلامي". وهذا الحزب فصيل حركي شيعي من عدة فصائل أخرى يجمعها إطار وحدوي عام هو "ا لس الأعلى للثورة الإسلامية". ويمتاز حزب الدعوة، كما يرى النفيسي، بوضوح طروحاته كما يستند إلى التجربة الإيرانية أساساً يناقش به النتائج العملية الممكنة. ومن خلال استعراض الأفكار الرئيسي لحزب الدعوة في الحرية والدولة وآليات تنظيم سلطا ا وقضايا النفط والزراعة والصناعة والقضايا القومية كالقضية الكردية، يلاحظ مقدم البحث أن تحفظ الحزب على فكرة "ولاية الفقيه" جعل علاقته بإيران مشوبة بشيء من التوتر، ذلك فضلا عن أنه لم يراع خصوصية التجربة الإيرانية في سعيه للاستفادة منها. وقد عقب سعيد محمد الشهابي على بحوث هذا المحور حيث أورد بعض الملاحظات الجديرة بالوقوف عندها. فالشهابي يذهب إلى أن التيار الإسلامي استفاد من سقوط الأنظمة الشيوعية في العالم وانفتحت أمامه فرصة نادرة في التاريخ

السياسي الإسلامي، إلا أنه يطالبه بتحديد مواقف واضحة من قضايا هامة وخطيرة مثل الطائفية والعنف أسلوبا للتغيير والديمقراطية والمشاركة السياسية.

أما طارق سويدان (الكويت)، المعقب الثاني، فيلفت الانتباه إلى أن التقويم يجب أن يتعدى المشهد السياسي إلى طبيعة الفكر الحركي ومنطلقاته، بصفة عامة، لأن اعتماد بعدٍ واحد من أبعاده غير كاف لتحديد المشكلة، ناهيك عن حلها.

هذا وكان المحور الثالث بعنوان "متطلبات غائبة"، وهو محور ذو طبيعة تنظيرية قدمت فيه ثلاث ورقات وثلاثة تعقيبات.

كانت الورقة الأولى للطيب زين العابدين (السودان) بعنوان "نحو شورى فاعلة". فبعد تأسيسه للموضوع من الناحية الشرعية من خلال القرآن الكريم (وأمرهم شورى بينهم) والسنة النبوية القولية والعملية وبيان كيفية ممارسة الصحابة رضي الله عنهم، طرح الكاتب السؤال التالي: ما هي القضايا التي ينبغي أن تعرض على الشورى؟ ثم أجاب بأ ا هي كل قضية م ا تمع وتؤثر فيه فيما يتعلق بمبادئه ومصالحه ما لم يرد فيها نص قاطع. ثم تساءل مرة أخرى: ما موقع الحركات الإسلامية من نموذج السلف في الشورى ؟ وكيف نحيي الشورى الفعلة؟ وكيف نوسع من هامش الحرية المتاح في عالمنا الإسلامي؟

وللوصول إلى إجابة شافية عن هذه التساؤلات، وضع الباحث الشروط التالية:

1. أن تكون الحركات الإسلامية نفسها نموذجا حيا لممارسة الشورى والحرية وذلك بعلنية التنظيم ومؤسسيته والصبر والتضحية وعدم التصادم مع الأنظمة القائمة.

2. أن تكون الحركة الإسلامية جماهيرية في دعو ا وفكرها وخطا ا السياسي، إذ إن النخبوية قد حدّت من ممارسة الشورى ببعدها الاجتماعي الواسع. وفي هذا السياق دعا زين العابدين إلى ضرورة أن تشرك أي حركة إسلامية الحركات الأخرى والعلماء والمفكرين من غير تنظيمها في استكشاف الحلول لقضايا ا تمع المعاصر بحيث لا يبق المشروع الإسلامي حكرا ولا سرا لا يعرف مفتاحه إلا أعضاء هذه الجماعة الإسلامية أو تلك دون غيرها.

ويرتبط بذلك وجوب تحسس آراء عامة الناس ومشكلا م وإدراك همومهم والدفاع عن حقوقهم، وكل ذلك من شأنه أن يخرج الحركات الإسلامية من قوقعتها إلى دائرة الجمهور الواسع، إذ القصد هو الدعوة وتوجيه الناس إلى قبلة الإسلام الواحدة.

وإذا كان الطيب زين العابدين يرى، على غرار عبد السلام فرج، أن الشورى هي الفريضة الغائبة في الحركات الإسلامية، فإن طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي(أمريكا) له أيضا "فريضته الغائبة". وقد كان ذلك الموضوع الورقة الثانية من المحور الثالث للندوة بعنوان "البعد الغائب في فكر وممارسات الحركات الدينية المعاصرة". فبعد الحديث عن المقومات الأساسية للأمة التي لخصها العلواني في حاكمية الكتاب الكريم، وهيمنته، وعالمية الخطاب، وشرعة التخفيف والرحمة، ذكر الأمور التالية بوصفها تجليا لما عده أبعاداً غائبة في الحركات الإصلاحية الحديثة:

1. تحولها إلى تنظيمات مفارقة للأمة منذ اجتياح الفكر الحزبي لها.
2. الخلط بين النص الموحى والفهم البشري.
3. الأحادية الفكرية الناتجة عن الأحادية التنظيمية وغياب التصور الكلي.
4. عدم التوفر على مناهج علمية للتعامل مع النص وتنـزيله على الواقع رغم ادعاء الالتزام به.
5. غياب الرؤية المنهجية في التعامل مع الواقع بتعقيده وتشابك عناصره.
6. غياب الرؤية السليمة في التعامل مع الآخر.
7. غياب القواعد المناسبة للمراجعة والتقويم.
8. الغفلة عن البعد العالمي مما أدى إلى الجمود الفكري وحصر الإسلام تاريخيا وجغرافيا.
9. غياب الشورى وحقوق المرأة.

ويشكل تفاعل هذه العوامل في مجموعها الأزمة التي تحياها الأمة الإسلامية اليوم، كما لا ينسى العلواني مذكراً ومؤكداً.

أما الورقة الثالثة في هذا المحور "موقع المرأة في الفكر الحركي الإسلامي"، فكانت من تقديم منى حداد يكن (لبنان). تطرقت حداد في مستهل ورقتها إلى ما عدته مؤامرات داخلية تستهدف اغتيال مكانة المرأة المسلمة الملتزمة ملخصة ذلك في ثلاثة أمور:

1. وموقف الرجل من المرأة الذي يغلب عليه منطق الإقصاء بحجة القوامة. وفي هذا الصدد أشادت الباحثة بتجربة المرأة السودانية التي تجاوزت، في رأيها، هذه العوائق على مراحل ثلاث هي: مرحلة المسايرة للمعهود التقليدي، ثم مرحلة الرد على التحدي الشيوعي والعلماني عموما، ثم مرحلة التوازن واستواء الوعي وفق معايير الدين لا معايير العنف.

2. موقف المرأة المتسم بالتبعية والقابلية للاستضعاف والاستسلام لإرادة الرجل وكأنما هي غير مكلفة بإقامة شرع الله في الأرض.

3. التفاوت التنظيمي والحركي الذي تجلى ضعفا وقصورا في أداء المرأة الملتزمة.

ثم تعرضت بعد ذلك لذكر بعض الإنجازات التي حققتها الحركة النسوية من مثل توصيل الرجال إلى ا الس النيابية وحفظ التواصل الثقافي والتماسك الاجتماعي.

ثم جاءت التعقيبات على هذا المحور من كل من توفيق بن أحمد القصير (السعودية) على ورقة "نحو شورى فاعلة" فزاد مسائلها تأصيلا مؤكدا أهميتها مقارنا بينها وبين الديمقراطية وداعيا إلى وجوب اعتبارها أولى الأولويات. وجاء بعد هذا تعقيب السيدتين فاطمة حسين وبثينة إبراهيم مكي (الكويت). ففي حين كان تعقيب فاطمة حسين بمثابة ثورة واحتجاج عارم على ا تمع الإسلامي أو ما أسمته مجتمع الرجال، كان تعقيب بثينة إبراهيم هادئا ومتزنا. واتفقت السيدتان على أن المرأة المسلمة ذهبت ضحية التخلف والرؤى الضيقة والفهم الخاطئ للنصوص، إلا أ ما افترقتا في أمر آخر هو أن الأولى تدعو إلى التحرر من سلطة الرجل ووصايته، في حين ترى الثانية وجوب الاستفادة من خبرة الرجل وعدم تكرار الأخطاء التي وقع ا في مجال العمل الإسلامي.

ما المحور الرابع والأخير فقد كان بعنوان "متطلبات مستقبلية"، وقد قدمت فيه ورقتان وثلاثة تعقيبات. كانت الورقة الأولى بعنوان "نحو فكر حركي متجدد" لجاسم مهلهل الياسين (الكويت) الذي عرف تجديد الفكر الحركي بأنه إبراز للبدائل وتقديم للحلول على أساس استيعاب القديم وتقويمه وإدارك تحديات الحاضر ومتطلباته. وأشار الياسين إلى أن التجديد يحتاج إلى جهود متضافرة تتوضح من خلالها الأهداف والغايات وتحشد لها الطاقات وتتكامل المناهج والوسائل حتى يحصل التغيير الذي هو في الأساس تغيير الإنسان. ولكي تكون عملية التجديد مثمرة وناجعة، يرى الياسين أنه لا بد من مراعاة الشروط الآتية منها:

1. عدم تجاهل التاريخ أو القفز على حقائقه ووقائعه.

2. التوجه إلى مشكلات الحاضر والاعتماد على بصائر الوحي وحقائق العلم الطبيعي والاجتماعي لصياغة الحلول المناسبة لها.

3. أن يكون الاجتهاد جماعيا ومؤسسيا قائما على الشورى.

4. البحث عن مساحات للالتقاء بين الحركات الإسلامية وغيرها من القوى الفاعلة في الساحة.

5. تجديد الرؤية في النظر إلى ا تمع وذلك بالتواصل معه فكريا ونفسيا وثقافيا.

أما الورقة الثانية في هذا المحور فكانت لمحمد عمارة (مصر) بعنوان "الحركات الإسلامية: مهام جديدة لمواجهة التغييرات الدولية ".

استهل عمارة ورقته بحصر الأسباب التي تضع الحركة الإسلامية أمام مستوى جديد من التحديات، حيث نبه إلى أن هناك علاقة جدلية بين الدعوة والتحديات التي تواجهها داخليا وخارجيا. من هذه التحديات يبرز مقدم الورقة التحدي الغربي المتمثل في دعم متنوع الأشكال والمسالك لأنظمة الحكم المحلية على حساب القوى والحركات الإسلامية، خدمةً للأهداف و الاستراتيجيات الثقافية والاقتصادية والعسكرية الأوروبية والأمريكية. ويرى عمارة أن هذا التحدي قد زاد كثافة وتعقيدا إثر سقوط المنظومة الاشتراكية في أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتي، بحيث أصبح وينظر إلى قوى النهضة الإسلامية، بل إلى الإسلام ذاته على أنه الخطر المباشر والعدو الأول للإستراتيجية الغربية الهيمنية.

ولمواجهة هذا التحدي المتجدد يقترح عمارة أنه يتوجب على الحركات الإسلامية أن تفعل الآتي:

- كما نجحت بعد الحرب العالمية الأولى في نقل العمل من النخبة إلى الإطار الجماهيري فهي مطالبة بنقله من (الحركة – التنظيم) إلى (الأمة) لأ ا المحاضن الحقيقية لحماية الطلائع.

- تصحيح الخطأ التاريخي المتمثل ف قطع الحركة الإسلامية الجماهيرية صلتها بمؤسسات علمية عريقة وذلك من أجل تكامل أعضاء الجسم الواحد (وهو يشير هنا إلى الجفوة والانقطاع بين الإخوان والأزهر).

- إعادة النظر في العلاقة بين الحكومات والإسلاميين.

- التمييز بين المعادين للمشروع الإسلامي، والجاهلين به من النخبة المتغربة.

- وصل العلاقة بين العمل الإسلامي السياسي والعمل الخيري التطوعي بشكل تنسيقي تكاملي.

- على الحركة الإسلامية أن تتعاون، في مواجهة التحدي الامبرالي الغربي، مع حضارات الجنوب، بل ومع الدوائر المسالمة أو المحايدة في الغرب، ضد الغرب العدواني.

وهذا يقتضي الاهتمام بالتربية السياسية الشاملة على أساس المنهاج القرآني الذي جعل أول خطوات التغيير تغيير ما بالنفس، والتأكيد على المشروع الإسلامي مشروعا

للتغيير الحضاري الشامل الذي يستهدف تحرير الأمة بكاملها من أوضاع التخلف والتبعية.

ثم جاءت التعقيبات، وكان أولها لحسان حتحوت (أمريكا) بعنوان "المستقبل – إن كان ثم مستقبل"، ونبه فيه إلى أن مفتاح المستقبل هو تغيير الحاضر، وأنه لا يمكن ذلك إلا في إطار قيم عليا كالحرية والعدالة. ثم عرج على قضية العلاقة بين الغرب والإسلام مؤكدا أن القسط الأكبر من المسؤولية فيها يقع على كاهل المسلمين بوصفهم أصحاب دعوة عالمية لهداية الإنسانية جمعاء.

ثم تلاه محمد الهاشمي الحامدي (تونس) الذي حدد أولويات الحركة الإسلامية بوقف العنف والحروب الأهلية، والاعتدال والمصالحة، والتوافق لا المغالبة والتمييز لا التفريق، والإصلاح لا السلطة.

أما سعد محمد البراك (السعودية) فلفت النظر إلى الأزمة الحضارية المتمثلة في التخلف الثقافي والاقتصادي والسياسي، مشيرا إلى أن المرحلة السابقة من مسيرة الصحوة الإسلامية كانت ذات طابع دفاعي، وأن الانتقال إلى الفعل الإيجابي يقتضي منها الأمور الآتية:

أن تستعد لأعتى أنواع النقد الذاتي (النفس اللوامة).

وأن تبذل محاولات أكثر جدية لفهم الواقع، وبلورة فقه مناسب للتغيير، وذلك باعتماد العلوم الإنسانية أدوات ومسالك لذلك.

أما التعقيبان العامان اللذان قدمهما أخيرا كل من عبد الرحمن آل محمود وعلي الموسى فقد ورد مضمو ما في مجمل الأوراق والمناقشات التي احتوى عليها الكتاب.

وإذا كان هناك من ملاحظة أخيرة نختم ا هذا العرض فهي أن الندوة، وبالتالي البحوث التي قدمت، تفتقر إلى الإطار الفكري الكلي الجامع، كما يعوزها التحديد والضبط العلمي لجملة من المفاهيم التي وردت فيها مثل "الحركة الإسلامية" و "الفكر الحركي" الخ. وقد غلب على البحوث والمناقشات نوعان من الطروحات: رؤى خارجية مهتمة، ورؤى داخلية محكومة بتجربة الإخوان المسلمين بصورة خاصة. فقد راح الحاضرون يناقشون أمرا وكأنما هم متفقون عليه مفهوما ومضمونا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك تجارب إسلامية أخرى كثيرة بما يعني ذلك من تنوع وطرافة في رؤاها للقضايا خاصة وبعضها بلغ مراحل متقدمة في مسيرته – مرحلة الدولة، مثلا، كما في السودان – وهناك حركات أخرى لم تستبعد البعد المعرفي من برنامجها ولا العمل الرسمي المؤسسي من خلال الأنظمة القائمة مثل بعض الحركات

في شمال أفريقيا، وهذه كلها تم تجاهلها كما أغفلت أنماط أخرى من العمل الإسلامي الحركي مثل جهود الإغاثة في إطار المنظمات الإسلامية الخيرية العالمية الإقليمية، وحركات الدعوة خارج العالم الإسلامي، والفكر الحركي في إطار الأقليات الإسلامية وغيرها.

كل ذلك من شأنه، لو أخذ بالحسبان، أن يوسع دائرة الرؤية ويمكن الناظر في تراث العمل الحركي الإسلامي من تكوين صورة أكثر شمولا وأقرب إلى الواقع الذي يزخر بقدر كبير من التنوع والثراء، ويطرح إشكالات مهمة لا يكفي لمعالجتها مجرد النظر الاختزالي أو المنـزع الحصري الأحادي. كيف لا، وهذه الحركات تمثل حكما إن لم يكن واقعاً، قوى وتطلعات لإعادة البناء الحضاري للأمة؟

وأخيراً، لا يفوتنا أن نشير إلى أنه كان حرياً ببحوث هذه الندوة، وهي تنشر في كتاب، أن يتم تحريرها بما يصبها في قالب متناسق دون أن يعني ذلك – طبعا – تصرفا في أفكار كاتبيها أو تعديا على آرائهم التي عرضوها. ونحسب أن الجهة التي نظمت الندوة وأصدرت الكتاب ذات قدرة مادية ومعنوية، على أن توكل بحوث الندوة ومناقشاتها إلى من يقوم بتحريرها تحريرا علميا. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تقاريــر

مستقبل المغرب العربي
جامعة لندن 6 – 7 أكتوبر 1994

إعداد: رفيق عبد السلام[*]

نظم مركز بحوث الجغرافيا السياسية والعلاقات الدولية بالمعهد الملكي للدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن ندوة علمية سياسية حول المغرب العربي. تحت عنوان "مستقبل المغرب العربي" وذلك يومي 6-7 أكتوبر من عام 1994. وقد حضرها عدد طيب من سياسيي المنطقة ومن الخبراء والأكاديميين الغربيين المعنيين بشؤو ا. وقد حرص المنظمون على استضافة كل القوى والتيارات الفاعلة سواء كانت في مواقع السلطة أو المعارضة بما يضمن مشاركة فعالة ذات مصداقية تمثيلية.

المغرب العربي من منظور سياسي

خصصت الجلسة الصباحية من اليوم الأول للملف التونسي تحت عنوان "ا تمع المدني والمسار الديمقراطي". وكانت المداخلة الأولى لأحمد بن صالح زعيم حركة الوحدة الشعبية المعارضة ورئيس وزراء أسبق. وقد كشف السيد ابن صالح في بداية مداخلته عن نوعية الآلية التي كانت، وما تزال، تحكم علاقة ا تمع بالدولة في المغرب العربي، وهي علاقة تتسم –في رأيه– بالقطيعة، بصورة عامة، على اختلاف أنماط أنظمة الحكم المتوالية في المنطقة. وعلى الرغم من أن ا تمع كان في مرحلة الاجتياح الاستعماري في طليعة المقاومة إلا أنه بعد آماد زمنية محدودة فقط قد استؤنفت ذات العلاقة، علاقة التباعد بين الدولة وا تمع. وقام "نمط من الإقطاع الفكري والسياسي والتجاري والتخلي عن السيادة الوطنية واستقلالية القرار للحصول على الدعم الأجنبي"، حسب

---

[*] باحث تونسي، عضو معهد دراسات المغرب العربي-لندن. بكالوريوس فلسفة، من جامعة محمد **الخامس بالرباط- المغرب.**

تعبيره. ثم أكد السيد ابن صالح أن الإسلام كان له فضل المحافظة على ا تمع وثباته لما يحمله من مقومات وصل للنسيج ا تمعي وبفضل منظومته القيمية والروحية، بحيث "حافظ على الآمال وثبات الوجود وطاقة المقاومة". وفي الأخير، تطرق ابن صالح إلى الأوضاع السياسية العامة التي حكمت الساحة السياسية التونسية طوال السنوات الأخيرة، مؤكدا أن المطلب الرئيسي لحركة المعارضة الجادة في المرحلة الحالية هو الحريات، ورفع وصاية الحزب الحاكم عن الدولة ومؤسسا ا.

ثم تلا ذلك مداخلة عبد الرؤوف بولعابي من حركة النهضة، فابرز السياق التاريخي لتشكل الحركة الإسلامية التونسية منذ بداية السبعينيات. وقد كانت مسيرة هذه الحركة محكومة، في رأيه، بمبدأين رئيسيين: الأول: مواجهة نمط التحديث المشوه والمستجلب وما أفرزه من مضاعفات على مستوى الأبنية الاجتماعية والثقافية عامة، والثاني: تقديم مساهمة جادة لأسس الدولة وا تمع مع حرصها على أن تكون إحدى مكونات ا تمع المدني تعمل في إطار العلنية والقانونية؛ إلا أنه مقابل كل ذلك، كان رد نظام الحكم على هذا التوجه فتح أبواب السجون والمعتقلات، ومنع كل نشاط للحركة. وقد أكد بولعابي في آخر مداخلته على الطابع السلمي لحركة النهضة وثبا ا على مطلب الحريات، ومبدأ التداول السلمي على السلطة في مواجهة أنماط الحكم الشمولية والدكتاتورية، مذكراً بأن ذلك يمثل الأسس ذا ا التي قامت عليها الحركة منذ أن أعلنت عن نفسها في الساحة التونسية سنة 1981.

وبعد ذلك تحدث محمد مزالي رئيس الوزراء السابق الذي أكد في بداية كلمته على ضرورة تجذير مطلب وحدة المغرب العربي نظراً لما يربط بين أقطاره وشعوبه من أواصر القربى والوحدة الدينية واللغوية والتاريخية. وأكد أن " أي كفاح لا يتصل بالوفاء لمقوماتنا الحضارية والدينية محكوم عليه بداية، بالزيف، كما أن أي اتجاه نحو المعاصرة أو بناء المستقبل لشعوب المغرب العربي عامة لا يقوم على أساس الإسلام والعروبة هو بدوره كفاح زائف".

وإثر ذلك استعرض محمد سعيد رمضان، مندوب تونس لدى اللجنة الفرعية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، في كلمته ما عده "مكاسب التحولات الديمقراطية التي تعيشها تونس "مشيرا إلى أن التجربة الديمقراطية

تحتاج إلى حد أدنى من الوفاق الجماعي لمنع "التطرف". وقد أثنى في ختام كلمته على ما أسماه "الإنجازات الباهرة لتحول السابع من نوفمبر" أي نظام الحكم بعد الرئيس السابق بورقيبة. إلا أن هذا الثناء لم يلق ترحيباً أو حماساً لدى أغلب المشاركين في الندوة، خاصة وقد اعترض بعضهم بالتقارير المنشورة عن الأسلوب الأمني الذي تنتهجه السلطة الحاكمة في التعامل مع القضايا السياسية وتزايد مظاهر الاعتقال والتعذيب للمعارضين كما تساءلوا عن مبررات استهداف قيم الإسلام ومؤسساته كإغلاق المساجد ومنع لباس الحجاب الشرعي.

وقد خصصت أول جلسة بعد الظهر للمغرب الأقصى تحت شعار "تطورات المشاركة السياسية" وتداول الحديث فيها كل من السادة توفيق قازوليت عن "حزب الاستقلال"، وعبد الإله بن كيران عن "حركة الإصلاح والتجديد"، ومحمد شتاتو وهو خبير متخصص في الشؤون المغربية. هذا وقد بين السيد قازوليت ما يتسم به الحقل السياسي المغربي من روح التراضي، التي تبرز خاصة على مستوى عمق الشعور بالانتماء للدولة والإجماع حول القضايا الوطنية الكبرى، مثل قضية الصحراء المغربية. كما أكد أن مطلب الملكية الدستورية يعد شأنا مشتركا بين القوى السياسية المغربية على اختلاف وجها ا. وأشاد في اية مداخلته بالتطورات السياسية الإيجابية التي يشهدها الوضع السياسي في بلاده مؤكداً المرجعية الإسلامية لحزب الاستقلال التي كان للزعيم والمصلح العلامة علال الفاسي فضل بلور ا.

ثم جاء بعده شتاتو الذي استعرض الملامح العامة للثقافة السياسية المغربية التي تقوم، في رأيه، على مزيج من إرث الدولة المخزنية المستند إلى معاني الولاء والبيعة، مطعمة بأسس تحديثية جديدة، ونوه كذلك بالتطورات الإيجابية عامة التي تشهدها الساحة السياسية المغربية.

وكان آخر المتحدثين عبد الإله بن كيران الذي استهل كلمته بعرض لنشأة الحركة الإسلامية في دول المغرب عموما والمغرب الأقصى خصوصا، مشيرا إلى أن شعوب المنطقة، عامة، لم تعد تثق في النخبة التي استأثرت بالحياة السياسية بعد الاستقلال، ثم أبرز التوجهات الفكرية والسياسية التي تقوم عليها حركته، لخصها في الثوابت، الإسلامية، واحترام أسس الحريات الفردية والعامة، والقبول

بمبدأ التداول السلمي على السلطة، لافتاً الانتباه في الأخير، إلى أن نزوع منطقة المغرب العربي إلى التغيير والارتباط بالفكرة الإسلامية يفوق حجم وإمكانيات الحركة الإسلامية ذا ا. وقال ابن كيران إن هناك من يتساءل عما إذا كانت الحركة الإسلامية تمثل خطرا على الديمقراطية؟ وأجاب بأن خطرها لا يتعدى كو ا، إذا ما شاركت في انتخابات ديمقراطية وفازت، فإن رموزها يزج م في السجون، وقد يؤدي ذلك إلى إلغاء الحياة الديمقراطية جملة.

وقد خصصت الجلسة الصباحية من اليوم الثاني للوضع الجزائري تحت عنوان "الأزمة الجزائرية وآفاق الحل"، وتحدث فيها كل من عبد الكريم ولد عدة ممثلاً للجبهة الإسلامية للإنقاذ، و عبد الله جاب الله عن حركة النهضة الإسلامية، و سعد جبار، وهو سياسي جزائري مستقل.

تطرق ولد عدة إلى الأزمة الجزائرية في صور ا الراهنة مستعرضا جذورها التاريخية التي لخصها في ثلاثة عوامل رئيسية: الأول، يخص طبيعة المشروع السياسي الذي فرض على ا تمع الجزائري بعد الاستقلال، والثاني، يتعلق بأسس شرعية نظام الحكم، الذي كان يستند إلى الإرث الثوري بدل الشرعية الشعبية، والثالث، هو رفض الشعب لهذا النظام، والنخبة القائمة عليه بحكم تأميمه للحياة السياسية، ولمصالح الشعب جملة. وأكد ولد عدة "أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليست مسؤولة عن الأزمة التي تعيشها الجزائر وشعبها، محملاً المسؤولية "للانقلابيين" الذين صادروا إرادة الشعب الجزائري وألقوا بممثليه الحقيقيين، الذين اختارهم عبر صناديق الاقتراع، في السجون والمعتقلات".

وأضاف ولد عدة أن الجبهة مستعدة للحوار الذي لخص شروطه الأساسية في: إطلاق سراح قاد ا، والسماح لمؤسسا ا بالاجتماع بصورة حرة، خالية من الضغط لاتخاذ القرارات المناسبة.

ثم تلاه عبد الله جاب الله، مبيناً أن حقيقة الأزمة التي تعيشها البلاد ناتجة عن إلغاء المسار الانتخابي، ومحاولة فرض سلطة لا تتمتع بالشرعية الدستورية ولا الشعبية. ودعا الشيخ جاب الله إلى العودة –مجدداً- إلى مقومات الشرعية الشعبية، والعمل بالدستور، وإطلاق سراح قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ورفع الحظر عنها، لإخراج البلاد مما تردت فيه من أزمات. ثم أبرز الجهود التي تقوم ا حركته لدفع مسار الحوار الوطني، وتوفير شروط نجاحه.

وفي الأخير تحدث سعد جبار فأشاد بدستور سنة 1989 الذي أقر لأول مرة مبدأ التعددية السياسية، وإ اء سيطرة المؤسسة العسكرية على أجهزة الحكم، والذي بموجبه كان خروج الجيش من المكتب السياسي "لجبهة التحرير الوطني" والاعتراف بما يزيد عن ستين حزبا. إلا أن عملية التحول هذه شهدت إجهاضا بسبب إلغاء الانتخابات التشريعية في شهر ديسمبر من سنة 1991م والعودة مجددا إلى حكم الجيش ولكن بصورة أكثر فداحة، مما كانت له عواقب خطيرة على حاضر البلاد ومستقبلها. ودعا جبار في الأخير إلى عودة الحياة الديمقراطية، وضرورة اعتراف الجميع بالمبادئ التعددية السياسية والتداول السلمي على السلطة.

المسألة "المغاربية " من وجهة نظر الخبراء والأكاديميين

خصّص اليوم الثاني من الندوة للخبراء والأكاديميين الذين ضموا خبراء من المنطقة وخبراء غربيين متخصصين في شؤو ا. قدم الورقة الأولى الخبير الاقتصادي التونسي، والمستشار السابق للأمم المتحدة، أحمد المناعي الذي تناول بعض المؤشرات الاقتصادية ذات الدلالة في دول المغرب العربي، مبينا أن دول المنطقة تفتقر إلى التنسيق الاقتصادي فيما بينها وإلى سياسات اقتصادية محددة الأهداف. ويبدو ذلك، حسب تحليله، من خلال التباين على مستوى دخل الأفراد فضلاً عن تباين مساهمات القطاعات الاقتصادية الرئيسية في الناتج القومي وتباين مساهمة العامل الإنساني في هذه القطاعات من دولة إلى أخرى.

ثم قدم راشد الغنوشي ورقة حول الحركة الإسلامية في المغرب العربي، فعرف الحركة الإسلامية بكو ا تشمل "مجموع الأعمال الفردية والجماعية التي تستند إلى الإسلام لكونه مرجعية للحق المطلق – وإن اختلف الاجتهاد – مستهدفة تغييرا اجتماعيا شاملا أو على قدر كبير من الشمول يتناول الإنسان في سائر علاقاته من أجل إرساء نمط اجتماعي إسلامي حديث". ثم خلص إلى القول بأن الآلية العامة التي تحكم الحركة الإسلامية هي تغليب ا تمع على الدولة، والآخرة على الدنيا، وإعطاء الأولوية للعقدي على السياسي، وللمصلحة العامة على الخاصة، وللتربية على القانون. كما أبرز الملامح العامة

والمشتركة للسياق التطوري لبلدان المغرب لعربي على الرغم مما بينها من اختلاف.

وقد لخص الغنوشي هذه الملامح في وحدة العقيدة والمذهب، فضلا عن أ ا تمثل ثغوراً إسلامية في مواجهة الغزو الأجنبي، وأ ا تعرضت لعملية تحديث وعلمنة على النمط التغريبي المتطرف – عدا ليبيا – هددت الهوية الثقافية الإسلامية وأبنية ا تمع عامة. وأوضح الغنوشي أن الحركة الإسلامية في دول المغرب العربي تعد حديثة النشأة، حيث تعود في عمومها إلى أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من هذا القرن. ورأى الغنوشي أن ظهور الحركة الإسلامية يمثل استجابة لما أفضت مرحلة الاستقلال من إفلاس على مستوى التنمية، وتفسخ في الهوية وظهور طبقة من رجال الاستقلال أصبحوا نموذجا للتغريب والقمع والفساد.

كما ذهب إلى أ ا، بصورة عامة، تعد "صوت الشعب المقهور في مواجهة نخبة علمانية فاسدة ودكتاتورية، وأ ا تجديد لشباب الأمة تماما كما كانت الحركة الوطنية في منطلقا ا، جيلا شابا مثقفا يحرص على النهضة والثورة وتجاوز حالة الركود والاستكانة للأجنبي. أما وقد شاخ جيل الحركة الوطنية ورضي باستقلال هزيل وأفرغ الحركة الوطنية من مضامينها في استعادة مجد الإسلام، وتحقيق العدالة، فقد كان حقيقا بالإدانة والا ام بأنه أجهض أحلام الأمة، وقام منها مقام المستعمر بل وأشد؛ ثم أضاف: إن الحركة الإسلامية، مثلها مثل أي حركة سياسية ثقافية، تستهدف تغيير الإنسان وإعادة أبناء ا تمع، ولكن على أساس إسلامي أعمق وأشمل، وهي في الأساس حركة ثقافية. غير أن ما شا ا من عنف حزئي إنما يعكس مدى العزيمة والتصميم على التغيير المنبثقة من الأعماق الثقافية، والحضارية للشعب، من جهة ومن قوة تمسك النخبة المعنية بمصالحها وامتيازا ا، وما تتلقاه من دعم خارجي من جهة أخرى، مؤكدا أن الحركة الإسلامية في مجملها تنتمي إلى عالم الحداثة، "فهي وليد طبيعي لعالم الحداثة، ولكنها رفض له في الوقت ذاته"، لما أصابه هذا الأخير من تشوهات وفساد ودكتاريوية سياسية، ذلك أن القطاع الأوسع من جمهورها (أي الحركة الإسلامية) وزعمائها هم من خريجي المعاهد الحديثة، وهم ينتمون إلى فئة المثقفين لا العلماء بالمعنى التقليدي.

وبين في مداخلته طبيعة الآراء السائدة في الساحة الإسلامية، فيما يتعلق بموضوع المشاركة السياسية موضحا أن التيار الغالب والآخذ في الاتساع يقبل بواقع التعددية والمشاركة، وإن كان يقصرها إلى حد الآن على الدائرة الإسلامية. ثم انتهى إلى القول بأن الحركة الإسلامية في المغرب العربي، بصورة عامة، قد شهدت تطورات مهمة تتمثل أساسا في سعيها لتطوير خطا ا بما ينسجم مع خصوصية الإطار الجديد الذي تتحرك ضمنه، بعد أن كانت في البداية تعتمد على الفكر الإسلامي المشرقي.

هذا وقد خصّصت الجلسة المسائية للخبراء الغربيين حيث تحدث كل من هنري مور (من الولايات المتحدة الأمريكية) وهو خبير متخصص في شؤون المغرب العربي، والأستاذ فرنسوا بورقا (من فرنسا) المتخصص في العلاقات الدولية وقضايا الشرق الأوسط، وجورج جوفي، نائب مدير المعهد وخبير في شؤون شمال أفريقية والشرق الأوسط، وديميريل أونجلس رئيس قسم التعاون السياسي بالمفوضية الأوربية. كما حضر الندوة عدد من المستشارين الحكوميين ورؤساء بعثات دبلوماسية، وكثير من المعنيين بقضايا العالمين العربي والإسلامي.

تناول هنري مور Henry Moore السياق التاريخي لدول المغرب العربي الحديث وخلص إلى القول بأن ما نشهده اليوم من أحداث وتطورات أمنية وسياسية أشبه ما يكون بالمرحلة الاستعمارية خلال عقدي الأربعينيات والخمسينيات، ففي رأيه أن ما تعرفه الجزائر اليوم من "حالة استقطاب شديد أفرزت العمل المسلح، هي أشبه ما تكون ببداية الخمسينيات عند انطلاق الثورة الجزائرية كما لو أن التاريخ يعيد نفسه مجدداً. أما ما تشهده تونس "من مظاهر الاختناق واتساع القمع السياسي فهي شبيه بما عرفته سنة 1952، أي قبل أربع سنوات من الاستقلال حيث توزع رموز الحركة الوطنية بين الاعتقال والنفي والتشريد".

وأكد مور على ضرورة ابتكار مفهوم جديد للمجتمع المدني بحيث تتاح فرصة التعبير والحركة لمختلف القوى الفاعلة بما في ذلك الإسلاميين، وهي القوى التي لم تتح لها فرصة التعبير إلى حد الآن. وأكد مور المهمة الملقاة على عاتق النخبة المثقفة، في حماية مكتسبات ا تمع المدني مبيناً أن هذه النخبة تتمتع بمكانة عالية خاصة في كل من تونس والمغرب. ونبه في الأخير إلى مخاطر

المبالغة في التخوف من الطرف الإسلامي طالما "أن ا تمع المدني له القدرة الكافية على المبادرة وحماية نفسه".

أما فرنسوا بورقا فقد بين أن مشكلة فهم الظاهرة الإسلامية تتجاوز حدود وجهها السياسي المشحون بالضغط الدعائي والإعلامي لتلامس الجانب العلمي (الأكاديمي) ذاته، حيث أن المقولات والمفاهيم المتداولة في مجال العلوم الإنسانية، لما يزيد عن القرنين عاجزة عن الإحاطة الكافية بظاهرة دينية وسياسية معقدة مثل الظاهرة الإسلامية، وذلك بحكم الظروف والملابسات التاريخية التي لازمت نشأة هذه العلوم وتطورها. وأشار إلى أن التحدي الرئيسي الذي يواجه الحضارة الغربية عامة يكمن في مدى قدر ا على الاعتراف بغيرها من الثقافات الأخرى و حقها في المشاركة في الحضارة الإنسانية العالمية بعيدا عن النــزعات الاحتكارية للهيمنة والسيطرة التي تطبع السياسات الثقافية الدولية في الوقت الحاضر.

ثم تحدث جورجي جوفي داعياً دول ا موعة الأوربية إلى فهم أكثر واقعية وعمق ريات الأمور في الساحة المغاربية، مع ضرورة الالتزام بقيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وجعلها شرطا لازما لكل وجوه الدعم المالي والاقتصادي. وطالب جوفي بضرورة قبول مشاركة الطرف الإسلامي سواء أكان ذلك في مجال السلطة أم المعارضة، مع حثه على تطوير خطابه حول مجمل القضايا التي يكتنفها غموض واضطراب، خاصة فيما يتعلق بالموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية. وقال في الأخير إن ما يسمى بالخطر الإسلامي أمر غير مفهوم بالمرة وهو من المخلفات الاستعمارية لا غير. أما فولكا باتريس فانتقد السياسية الألمانية إزاء دول المغرب العربي بسبب انكفائها على نفسها فاسحة ا ال أمام فرنسا، في الوقت الذي كان بإمكا ا، حسب رأيه أن تقوم بدور أكثر إيجابية وتوازن، خاصة أ ا غير مثقلة بمخلفات استعمارية في المنطقة كما هو الشأن بالنسبة لفرنسا. ودعا إلى ضرورة تفهم أكثر إيجابية للطرف الإسلامي وتجنب نزعات التبسيط والعداء المسبق في الوقت نفسه.

ثم تحدث في الأخير ديمريل اونجلس عن دول ا موعة الأوروبية مركزا على سياستها الرسمية التي تعتمد، كما قال، مقاييس احترام حقوق الإنسان ودرجة الانفتاح السياسي في الدعم الاقتصادي لبلدان المغرب العربي.

خلاصات ودلالات

يمكن للمرء، من خلال متابعة أطوار الندوة، تسجيل النقاط التالية:

1. حصول ما يشبه الإجماع على ضرورة إشراك الحركة الإسلامية في الحياة السياسية عامة، سواء أكان ذلك في السلطة أم المعارضة. وقد صحب ذلك تخوف بعض الغربيين وتساؤلهم عن مدى التزام الحركة الإسلامية بمبادئ الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، واحترام الحريات العامة والخاصة. وقد كان حضور الطرف الإسلامي عاملا مهما في التخفيف من حدة بعض المخاوف التي تساور أوساط النخبة الغربية، إزاء كثير من القضايا التي م العالم الإسلامي.

2. مثلت هذه الندوة مجالاً ملائما لإدارة حوار جدي ورصين حول مجمل القضايا التي تخص منطقة الغرب العربي، وذلك من خلال إيجاد تنوع مهم في مستوى الرؤى الفكرية والسياسية، حيث حرص منظموا الندوة على مشاركة مختلف التيارات السياسية والفكرية في المنطقة سواء أكانت في الحكم أم في المعارضة، وكذلك على إيجاد نوع من التكامل بين الرؤية المغاربية، من خلال مساهمة خبراء من المنطقة ذا ا، والرؤية الغربية، وذلك بمشاركة خبراء غربيين متخصصين في شؤو ا. وقد أوجد ذلك تنوعاً ثقافياً وحضارياً مهماً، فتح ا ال أمام مناقشة للقضايا الكبرى التي تخص قضايا عالم الإسلام جملة، ومستقبل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية. وبذلك مثلت هذه الندوة خطوة مهمة نحو إيجاد قنوات حوار واتصال إيجابي بين عالم الإسلام والغرب، ومن ثم بين فاعليه الرئيسيين. وقد كان حضور الطرف الإسلامي فرصة مهمة للانفتاح على الآخر والإصغاء لمختلف قضاياه ومخاوفه، خاصة فيما يتعلق بقضايا حساسة مثل قضايا الأقليات والمرأة وحق المشاركة السياسية. كما مثل حضور عدد مهم من الخبراء والأكاديميين الغربيين فرصة مناسبة للاستماع للطرف الإسلامي بصورة مباشرة وبعيدة عن "إرادة الشيطنة" التي ألفت تقديمها أجهزة الدعاية والإعلام الغربية.

3. كانت قضية ا تمع المدني من أهم ما طرح من حيث المفهوم أو الخلفيات الفكرية، خاصة في ظل حالة الالتباس التي أحاطت ا بفعل عملية الاستقطاب السياسي والأيديولوجي الجارية في المنطقة، بما جعل مفهوم ا تمع

المدني درعا تتحصن به بعض المجموعات المدعومة خارجيا للحفاظ على امتيازاتها ومصالحها، وتبرير احتكارها لأجهزة الحكم ومؤسسات الدولة، واستبعاد المعارضة السياسية عامة، والإسلامية خاصة. ولعل ذلك ما يجعل الأمر يحتاج إلى إعادة نظر وتمحيص للكثير من المقولات السائدة في الساحة الثقافية والسياسة العربية لكثرة ما لحقها من ألاعيب وتضليل بفعل تضارب المواقع والمصالح. وقد نبه بعض الخبراء المشاركين في الندوة إلى أن المجتمع المدني لا يتحدد ضرورة بوصفه صيغة مقابلة للمجتمع الديني بل بكونه صيغة مقابلة للدكتاتورية، وتحويل الحقيقة الدينية إلى جهاز صارم يحتكر أحقية التأويل والفهم، كما أكد بعضهم أن الإسلام بطبيعته، لا يحتمل عملية "المأسسة"[1] على هذه الشاكلة لما يتيحه من حرية التعامل مع النص والواقع بصورة خالية من الإكراه والقهر.

4. لقد استأثرت تطورات الوضع الجزائري باهتمام مميز خاصة من الخبراء الغربيين الذين أكدوا على ضرورة استئناف المسار الديمقراطي بحسبانه شرطا لازما لضمان الاستقرار السياسي وتجاوز حالة الفوضى والعنف التي تردت فيها البلاد منذ ما يزيد عن ثلاث سنوات. وقد أشاد المشاركون بما يشهده المغرب الأقصى من تطورات سياسية إيجابية في عمومها، منددين بما تعيشه تونس من اختناق سياسي وانسداد الآفاق بسبب الاعتماد المتزايد على الأجهزة الأمنية لضرب المعارضة السياسية.

5. حرص منظموا الندوة على المزاوجة بين الجانب السياسي والأكاديمي في تناول مختلف قضايا المنطقة، وخاصة السياسية منها. ولذلك فقد حققوا نوعا من التكامل الوظيفي والضروري بين مقاربة السياسيين والأكاديميين من أجل إيجاد رؤية أعمق وأشمل بقضايا المنطقة لا تكتفي بما تشيعه الأدبيات السياسية الرائجة، ووسائل الدعاية والإعلام التي لا تخلو من الإثارة، بل التضليل أحياناً كثيرة، خاصة أجواء التوتر والصراع السياسي التي تشهدها بعض بلاد المنطقة بسبب ضيق قنوات التعبير والحوار وتجاهل الإرادة الشعبية.

لقد تجاوزت دلالة هذه الندوة أن تكون مجرد منبر فكري أو سياسي، جمع لفيفا من أهل الفكر والسياسة لتطرح بعض القضايا الإقليمية، ولتوجد إطارا

[1] كلمة "مأسسة" هنا ترجمة للفظة الإنجليزية "Institutionalization".

ملائما لدفع جهود الحوار والتواصل بين عالم الإسلام ونخبه مع نظرائها من الغربيين من أجل تجذير قيم التعايش والتعارف وتوكيدهما بدل نزعات السيطرة ومواريث الأحقاد الاستعمارية.

الدورة العليمة التدريبية
للباحثين في الدراسات الإسلامية

من8 إلى 14ذي العقدة 1415ه/8-14 إبريل 1995م.
المنعقدة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

إعداد: جمال السعيدي*

نظمت جمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا، بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (في الرباط) والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، دورة علمية تدريبية، شارك فيها مجموعة من الأساتذة والباحثين في العلوم الإنسانية واللغوية والفلسفية.

وقد استمرت هذه الدورة من الساعة التاسعة صباحا من يوم 8نيسان/إبريل 1995م إلى الساعة التاسعة ليلاً من يوم 14نيسان/إبريل 1995، بمعدل ثماني ساعات من العمل يوميا، في قاعة الاجتماعات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الرباط)

محاور الدورة

تناولت جلسات الدورة، بالبحث والدرس والمناقشة، المحاور التالية:

1. النظرية المعرفية الإسلامية وقضية أسلمة العلوم.
2. مناهج التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية، وكيفية استخلاص العلوم الاجتماعية منهما.
3. مناهج البحث العلمي عامة، ومناهج البحث العلمي في الدراسات الإسلامية بصورة خاصة.
4. الفقه الإسلامي وواقع الحياة المعاصرة.
5. التعامل مع التراث.

* أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن طفيل (القنيطرة)، دبلوم الدراسات العليا من جامعة محمد الخامس بالرباط –المغرب، 1988م.

6. قضايا المفاهيم والمصطلحات.

هذا وقد شارك في تقديم المحاضرات والعروض في هذه المحاور الأساتذة:

1. طه جابر العلواني، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
2. محمد بن بشير، أستاذ الفكر الإسلامي بشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الرباط)، ورئيس جمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا.
3. فاروق حمادة، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بجامعة محمد الخامس (الرباط).
4. عبد الوهاب المسيري، الأستاذ المتخصص في الأدب العبري والفكر الصهيوني والفكر العربي بجامعة عين شمس القاهرة.
5. مصطفى الزباخ، مدير التربية بالمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو).
6. طه عبد الرحمن، الأستاذ بشعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الرباط).
7. سعيد بن سعيد العلوي، الأستاذ بشعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة نفسها.
8. بن سالم حميش، الأستاذ بشعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة نفسها.
9. الشاهد البوشيخي، رئيس شعبة اللغة العربية وآدا ا، ومدير معهد الدراسات المصطلحية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد بن عبد الله بظهر المهراز (فاس).
10. إدريس الناقوري، نائب قيدوم (عميد) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة.
11. أحمد أبو زيد، الأستاذ بشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
12. الدكتور المهدي الوافي، العميد السابق لكلية اللغة العربية، والأستاذ بكلية الحقوق بمراكش.
13. محمد جميل، الأستاذ بكلية الشريعة بأكادير.

14. الحسين آيت سعيد، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

15. أحمد العماري، أستاذ التاريخ الحديث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد بن الله بظهر المهزار (فاس).

16. أحمد الريسوني، الأمن العام لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية بنفس الكلية.

17. نصر محمد عارف، محاضر بكلية العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

18. أحمد عبادي، محاضر بشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.

19. محمد قجوي، محاضر بشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة.

20. محمد عمراني حنتي، باحث في الدراسات القرآنية والحديثية.

وبالإضافة إلى المحاضرات والندوات التي ساهم فيها المحاضرون المذكورون أعلاه، نظمت على هامش الدورة، ولتعميق النقاش في ما أثير فيها من قضايا، حلقات دراسية كان الأساتذة المحاضرون يقسمون فيها إلى مجموعات عمل متخصصة ثم يجتمع كل المشاركين لسماع تقارير ا موعات المختلفة ومناقشا ا بشكل جماعي.

وقد أسهم في إدارة هذه ا موعات وتوجيه مناقشا ا كل من الأساتذة.

- عمر كاسولي، مسؤول إداري بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- محمد بريش، باحث في قضايا العالم الإسلامي وخبير متخصص في البحوث الاستشرافية أو المستقبليات.

- ناجي بنجاح الطاهر، باحث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- محمد بن عز الدين توفيق، أستاذ علم النفس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء.

- عبد الناصر السباعي، المحاضر في علم النفس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ظهر الميراز.

- محمد يتيم، باحث في علوم التربية.

كما تضمنت أعمال الدورة مناقشة عروض وتقارير حول أربع رسائل للدكتوراه في طور الإعداد، حيث قدم كل من سعيد شبار وزكريا المرابط ومصطفى رباح ومصطفى فوضيل عرضا لأطروحته.

وعلى هامش الدورة وطيلة أيامها ولياليها، فُتح ا ال للمشاركين في الدورة والطلبة الباحثين لعقد لقاءات علمية فردية وجماعية مع الأساتذة ضيوف الدورة، وقد استمرت هذه اللقاءات حتى يوم الإثنين 17 إبريل 1995.

وقد شارك في هذه الدورة حوالي ستين أستاذا إلى جانب عدد من طلبة الدراسات العليا.

وقد أجمعت كلمات الاختتام على التنويه ـذه المبادرة، وبمستواها العلمي الرفيع، كما عبر كل المتحدثين في الحفل لاختتامي عن شكرهم وامتنا م لكل من أسهموا في تنظيم هذه الدورة، وإدارا ا من هيئات وأفراد.

كما أبدوا جميعاً رغبتهم وتطلعهم في أن يتكرر انعقاد مثل هذه الدورة مرات أخرى، بحيث يستفيد منها عدد أكبر من الأساتذة الباحثين، خاصة من الذين لم تتح لهم المشاركة في هذا الدورة.

هذا كما تم تسجيل جميع أعمال الدورة على أشرطة الفيديو، بمساهمة خاصة من المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو).

ببليوغرافيـا

التـعدديـة
قائمة ببليوغرافية منتقاه

إعداد: **محي الدين عطية***

مقدمـة

أعدت هذه القائمة لخدمة الباحثين في قضية التعددية بأبعادها الدينية والسياسية والفكرية, فتضمنت أعمالا مختارة في محاور القضية فكرا وتطبيقا, منها ما ألقي أبحاثاً في ندوات اختصت ذا الموضوع, ومنها ما حررت مقالات في الدوريات العلمية, ومنها –وهو القليل- ما ضمه كتاب أو فصل في كتاب.

لقد تجاوز عدد المداخل المائة بقليل، وهو عدد يشير بالاهتمام المتزايد بقضية تعد حديثة العهد بالفكر الإسلامي المعاصر, كما بلغ عدد الكتاب مائة كاتب, يشكلون كتيبة فكرية تحمل لواء الانفتاح والتعدد والتعايش في مواجهة الانغلاق والأحادية والإقصاء.

لقد بذل الكثير من الجهد لكي تؤدي هذه القائمة وظيفة وتقدم خدمة للمكتبة الإسلامية والعربية, وهو في أدنى صوره حفز وتعبئة ودعوة للباحثين أن يواصلوا المسيرة التي بدأها هؤلاء خلال السنوات القليلة الماضية.

والله من وراء القصد

قائمة الموضوعات

* مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بال، 1964ت المتحدة. دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة،1964.

القائمة الببليوغرافية

التعددية–عام

1. جعفر, هشام. "التعددية من منظار الإسلام", 18ص، في ندوة **التعددية الحزبية والطائفية والعرقية** في **العالم العربي**. (واشنطن: 1993).

2. جلبي، خالص. "إيجاد الآخر أم إلغاؤه؟", 18 ص, في ندوة التعددية الحزبية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

3. الخياط, عبد العزيز. "التعددية من وجهة نظر إسلامية", مجلة اللواء الإسلامي, ص21, عدد1016، (1992).

4. سعيد, جودت. "التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي", 20ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

5. السيد, رضوان. "الفكر الإسلامي والتعدد في ضوء التجربة التاريخية للأمم", 12ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: واشنطن).

6. عمارة، محمد. "التعددية:الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية", 32ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (19931: واشنطن).

7. العوا, محمد سليم. "التعددية في الإسلام", القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1990، (محاضرة).

8. عوض، جابر سعيد."مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة مراجع نقدية ", 38ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: واشنطن).

التعددية الثقافية

9. بدوي, محمد أحمد. "انفتاح الإسلام على الثقافات الأخرى", مجلة المسلم المعاصر, عدد33 (1985), ص47-58.

التعددية الحزبية

10. أحمد, زكي. "التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي المعاصر: التأصيل, الأنماط, التحول", 35ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: واشنطن).

11. إسحاق, خالد. "الأحزاب السياسية ونمط والقيادة في الدولة الإسلامية", مجلة المسلم المعاصر, عدد44، (1985), ص11-36.

12. خربوش, محمد صفي الدين. "التعددية الحزبية في الوطن العربي "، 38ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العلم العربي (1993: واشنطن).

13. الخطيب, نعمان احمد. "موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية", مجلة الإسلام اليوم, عدد4، (1986), ص14-22.

14.عبد السلام, فاروق. السلام والأحزاب السياسية, القاهرة: مكتبة قليوب, 1987.

15. عمارة, محمد. "السلام والتعددية الحزبية", مجلة العربي, ص35, عدد403 (1992).

16. عمارة, محمد. الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية, القاهرة: دار الهلال, 1984
(كتاب الهلال, 389).

17. المباركفوري, صفي الرحمن. الأحزاب السياسية في الإسلام, الرياض: رابطة الجامعات الإسلامية, 1407هـ/1987م.

التعددية السياسية

18. إبراهيم, سعد الدين (محرر). التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي, عمان: منتدى الفكر العربي، 1989.

19. أبو عيسي, فاروق. "التعددية السياسية في الوطن العربي", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، (1989: عمان).

20- ثابت, احمد:التعددية السياسية, القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1990.

21-جلال, احمد:حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام، المنصور:دار الوفاء 1307ه\1981.

22-الدجاني, أحمد صدقي:"التعددية السياسية في التراث الإسلامي, "فصل في كتاب وحد التنوع وحضارة عربية
إسلامية في عالم مترابط, القاهرة:دار المستقبل العربي, 1990.

23-سلامة, غسان:"التعددية السياسية في المشرق من الصيغ التقليدية الى الصيغ الحديثة ", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي(1989:عمان).

24- شفيق منير:"حول التعدد والانتخاب واختيار الحاكم ", مجلة الإنسان, ص2: ع8 (1413هـ/1992).

25- الصاوي, صلاح: التعددية السياسة في الدولة الإسلامية, القاهرة:دار الإعلام الدولي 1992.

26-العوا, محم, ص1ليم:"التعددية السياسي من منظور إسلامي", في الملتقي الفكري الثاني للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان, (1990:القاهرة) ومجلة منبر الحوا ر, ص6:ع20(1411ه/1991).ومجلة الإنسا, ص11:ع2(1990).

27-عويس, عبد الحليم:"بل المسلمون مسلمون وكفى",مجلة المسلم المعاصر, ع16(1987)ص139-150.

28-الفنجري, أحمد شوقي:الحرية السياسية في الإسلام, الكويت:دار القلم.1973.

29-محرم, محمد رضا: "الانتماء السياسي للمسلم: عودة الى الأصل", مجلة المسلم المعاصر,ع17/1979)، ص107-144.

30-محرم, محمد رضا بل:"المسلمون يسار ويمين", مجلة المسلم المعاصر, ع15 (1978) ص179.

31-محرم, محمد رضا: "المسلمون وحق الانتماء السياسي", مجلة المسلم المعاصر, ع12(1977)ص149-164.

32-محمود, سيف الإسلام:"اليسار الإسلامي:تعليق على مقال", مجلة المسلم المعاصر, ع14(1978)ص125-130.

33- مسرة، أنطون نصري:"التعددية السياسية والتعددية الاجتماعية: إطار نظري وتطبيقي على الواقع العربي", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي, (1989:عمان).

34- مصطفى, نيفين عبد الخالق:"الأبعاد السياسي لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدولة القطرية العربية واستقراء لمستقبلها", 84 ص, في ندوة التعدية الحزينة والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993): واشنطن).

35- منجود, مصطفى محمود: "في مفهوم التعددية في الفكر السياسي الإسلامي: رؤية منهاجية في فكر الشوامخ"30ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: واشنطن).

36-وصفي, مصطفى كمال: "ليس المسلمون يمينا ويسارا", مجلة المسلم المعاصر, ع16(1978) ص115-138.

37-وصفي, مصطفى كمال: المسلمين وحق الانتماء السياسي", مجلة المسلم المعاصر, ع14(1976) ص111-124.
38- ياسين, السيد: "التعددية والمسألة في الوطن العربي: ملاحظات أولية", في ندوة التعددية في الدولة العربية, (1986:عمان) ومجلة الأفق العربي, ع9(1987).

التعددية الفكرية

39- الديب, عبد العظيم: بحث على بحث:حوار حول مقال أفكار الآخرين للدكتور محمد رضا محرم", مجلة المسلم المعاصر, ع48(1987) ص117-160.
40- محرم, محمد رضا: "أفكار الآخرين", مجلة المسلم المعاصر, ع29(1982)
ص7-64.

التعددية العرقية

41. برومليه, يودولي: الأثنوس والتاريخ, ترجمة طارق معصراني, موسكو:دار التقدم, 1988.

التعددية الطائفية

42. البشري, طارق: "أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية", مجلة منبر الحوار ع5(1987) ص59-70.
43. غليون, برهان: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات, بيروت: دار الطليعة, 1979.
44. غليون, برهان: "النظام الطائفي", مجلة منبر الحوار, ع11(1988) ص8-39.
45. غليون, برهان: نظام الطائفية من الدولة الى القبيلة, بيروت: المركز الثقافي العربي, 1990م.
46.كروان, إبراهيم: "المآرب الإسرائيلية في الفتنة الطائفية", مجلة السياسة الدولية, ع43(1976).

التعددية الفئوية

47. النقري، رائق: "التعددية الفئوية والمنطق الحيوي، أو التعددية من خلال الحيوية الإسلامية"، 58ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي، (1993: واشنطن)

48-رسول, فاضل:"حول دور المؤثر الخارجي في تطور المسألة القومية والطائفية", مجلة منبرا لحوار, ع11(1988) ص108-122.

39-الكوثراني, وجيه:"مسألتان في تاريخ العمل الإسلامي المعاصر:القوميات والمذاهب", مجلة منبرا لحوار, ع5(1987) ص14-40.

50-صقر, "عبد العزيز:"الدولة القومية وظاهرة التعددية:دراسة فلسفية وواقعية",

46-في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي(1993): وشنطن).

التعددية ا تمعية

51- التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي, بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر, 1983

52-السيد, رضوان:"من مفاهيم الجماعة في الإسلام:دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي, بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر, 1984.

52-السيد, رضوان:"من مفاهيم الجماعة في الإسلام:المسيحيون في الفقه الإسلامي", مجلة فكر للدراسات والأبحاث, ع3(1985) ص61-71.

53-هلال, علي الدين:"التعددية ا تمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية", في ندوة التعددية في الدول

العربية", في ندوة التعددية في الدول العربية(1987:عمان).

التعددية المذهبية

54-أبو زهرة, محمد:تاريخ الذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ الذاهب الفقهية, القاهرة:دار الفكر العربي, د.ت.730ص.

55-الشكعة, مصطفى:إسلام بلا مذاهب, القاهرة:دار القلم, 1961.

56-الغزالي, محمد:"الخلاف الفقهي وتعدد المذاهب", ص54-78, في دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين.القاهرة:دار الأنصار,1981م.252ص, والجزائر: دار الكتب, 1988.
57-فضل الله, محمد حسين:"الدولة الإسلامية بين الإسلامية والمذهبية", مجلة المنطلق, ع32.

التعددية في **أفريقية**

58- حسن, حمدي عبد الرحمن: التعدد الحزبي وأزمة الديمقراطية في أفريقيا, القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة, د.ت.(ورشة نقاش).
59- حسن, حمدي عبد الحمن:"قضايا التعددية في أفريقيا الإسلامية: امكانات الوحدة من خلال التنوع", 36ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي(1993:واشنطن).
60- نولي, أكوادبا: الصراع العرقي في أفريقيا, ترجمة عادل شعبان. القاهرة: مركز البحوث العربي, 1992.

التعددية في **تركيا**

61- معوض, جلال عبد الله:" الإسلام والتعددية في تركي:1983-1991",
43ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي, (واشنطن: 1993).

التعددية في **تونس**

72- الحبيب, محمد المنجي:"التجربة التونسية التعددية السياسية", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي, (1989:عمان).

التعددية في **الخليج العربي**

63-عبد الله، عبد الخالق: "أشكال المعارضة في دول الخليج"، في ندوة التعددية في الدول العربية (عمان: 1987).

التعددية في **السودان**

64- بشير, محمد عمر. "التعددية السياسية و إشكالية النظام السياسي في السودان ", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (1989:عمان).

65- الفوال, نجوى أمين:"التعددية العرقية والا يار القومي في الصومال", 28ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي, (1993:واشنطن).

التعددية في **فلسطين**

66- الشاعر, جمال:"حول مفهوم التعددية الفلسطينية", في ندوة التعددية في الدول العربية, (1987:عمان).

التعددية في لبنان

67- روندو, بيير: الطوائف في الدولة اللبنانية, ترجمة مفيد أبو حراد, بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث, 1983, 102ص.

68- شاهين, فؤاد: الطائفية في لبنان: حاضرها التاريخية ولاجتماعية, بيروت: دار الحداثة, 1980.

69- صانع, أنيس: لبنان الطائفي, بيروت: دار الصراع الفكري, 1955.

70- عطا, عبد الخبير محمود: "دور السياسات الأجنبية تجاه عملية التجزئة والتفسيخ في ا تمعات العربية: النموذج اللبناني كحالة دراسة", 48 ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

التعددية في **مصر**

71- بخيت, السيد:"الصحافة المصرية والسلطة: بين المركزية الإعلامية والتعددية السياسية: قراءة في استطلاع رأي لكبار الصحفيين المصريين", 26ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي، (1993:واشنطن).

72- بدوي, جمال: الفتنة الطائفية في مصر:جذورها وأسبا ا, القاهرة: المركز العربي للصحافة, د.ت.

74- مراد, محمد حلمي: "تجربة التعددية الحزبية في مصر", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (1989:عمان).

73- نصر، حسني محمد:"صحافة المعارضة ومأزق التعددية: قراءة في الخبرة المصرية"، 35 ص.في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993: واشنطن).

التعددية في المغرب

75-الجابري, محمد عابد: "التعددية السياسية في المغرب: أصولها وأفاق مستقبلها", في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (1989:عمان).

التعددية والاختلاف

76- التويجري, أحمد:"فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي", مجلة المسلم المعاصر ع60(1411هـ/1991م) ص7-22

78-جاويش, عبد الكريم: "أدب الاختلاف ووحدة الهدف", مجلة ج الإسلام, م10: ع37(1989) ص85-90.

78- حرب, علي:"في الاختلاف", مجلة منبر الحوار, ص3:ع12(1409هـ / 1989) ص8-26.

79- خليل, عماد الدين: "ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم", مجلة المسلم المعاصر, ع3(1975)ص167-170.

80- الركابي, زين العابدين: "رفع الملام عن الأئمة الأعلام...أو: الخلاف الرفيع ", مجلة المسلم المعاصر, العدد الافتتاحي: (1974) ص106-117.

81- الصفار, حسن:"واقع الاختلاف في حياة البشر", مجلة المنطلق, ع52 (1989) ص122-137.

82-الصفار, حسن: "الوحدة وواقع الاختلاف".مجلة المنطلق, ع51(1989) ص50-68.

83- العلواني, طه جابر: أدب الاختلاف في الإسلام, ط3:واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي, 1987, 168ص, (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي, 2).

84- القرضاوي, يوسف:الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم, المنصورة: دار الوفاء, ط2, 1991.

85- نافع, بشير:"تعدد أم انقسام: ملاحظات أولية حول ا يار ا تمع التقلدية", في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

86- هويدي, فهمي:"حقنا في أن نختلف", مجلة ا لة, ع637(1992).

التعددية والأقليات

87- إبراهيم, سعد الدين: تأملات في مسألة الأقليات, القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية, 1992.

88- سالمان، عبد الملك: "التسامح اتجاه الأقليات كضرورة للنهضة", 19ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

89- السماك, محمد:"إشكالية العلاقة بين الأقليات والخارج", 52ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

90- السماك, محمد: الأقليات بين العروبة والإسلام, بيروت: دار العلم للملايين, د.ت.

91- السيد, رضوان: "الأقلية والأكثرية ومشكلة المسيحيين", مجلة منبر الحوار, ع5(1987) ص71-74.

92- العوا, محمد سليم: "النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين", مجلة منبر الحوار, ع5(1987) ص41-58.

93-الفاروقي, إسماعيل: "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية", مجلة المسلم المعاصر, ع26(1981) ص19-40.

94-مسعد, نيفين عبد المنعم: الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي, القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة, 1988.

التعددية والتعصب

95- عبد الله, معتز سيد: الاتجاهات التعصبية, الكويت: ا لمس الوطني للفنون والآداب, 1989, (عالم المعرفة, 137).

96- عطوة, أحمد: "سيكولوجية التعصب", في زين العابدين درويش وآخرين: علم النفس الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته, القاهرة, 1993.

97- الغزالي, محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام, القاهرة دار التوزيع الإسلامية, 1989.

التعددية والتطرف

98-النيفر, أحمدة: "الآخر ومعضلة التطرف", مجلة منبر الحوار, ص8: ع29(1993) ص14-19.

99- النيفر, أحميدة: "من الردة الى وعي التناقص", مجلة المسلم المعاصر, ع5(1987) ص29-38.

التعددية والتنوع

100-خليل, عماد الدين: "الوحدة والتنوع في تاريخ الإسلام", 39ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

التعددية والحوار

101- أبو ا د, أحمد كمال: "أدب الحوار ", مجلة المسلم المعاصر. ع3(1975)ص87-96.

102- أبو ا د, أحمد كمال: "أدب الحوار الديني"، مجلة العربي، ع 304 (1984) و نشر أيضا في: حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر الكويت, 1985, (كتاب العربي:ع7, ص30-37).

103- الأميري, عمر اء الدين: "الحوار نافذة من نور"، مجلة المسلم المعاصر, ع1, 2(1975) ص115-124.

104- طه, عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام, الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع, 1987.

105- عمارة, محمد: "الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين: مدخل", مجلة منبر الحوار, ع15(1989) ص7-16.
106-فضل الله, محمد حسين: الحوار في القرآن: قواعده-أساليبه-معطياته, بيروت: دار التعارف, ط5: 1407هـ/1987.
107-المنصور, زهير:"منهجية الحوار" في مقدمة منهج الإبداع. الكويت: دار ذات السلاسل للطباعة والنشر, 1985م، ص39-42، (سلسلة نحو إعلام إسلامي متميز, 1).

التعددية والشورى

108-عزت, هبة رؤوف: "حول منهج النظر في التعدد والشورى", 15ص, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (1993:واشنطن).

التعددية والفرق

109-دسوقي, فاروق:"العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في التاريخ الإسلامي", مجلة المسلم المعاصر, ع45، (1985) ص11-32.
110- صادق, حسن:الفرق الإسلامية, القاهرة:مكتبة مدبولي, 1991.
111- عطية, محي الدين: "حول العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين", مجلة المسلم المعاصر, ع46(1986) ص1107-116.
112- وات, مونتجومري: "الجماعة والفرق", ترجمة ناهد جعفر, مجلة الاجتهاد, ص5: 204(1993) ص9-24.

التعددية والمعارضة

113- فلهوزن, يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام, ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة:مكتبة النهضة المصرية, 1968.
114- مصطفى, نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي, القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية, 1985.
115- هويدي, فهمي: "التعددية والمعارضة في الإسلام", مجلة العربي, ص31:ع354(1988).

التعددية والوحدة

116- البشرى, طارق: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية, القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب,1980.
117- البوني, عبد اللطيف محمد: "الدين وا تمع:عامل تقسيم أم تكامل؟", في المؤتمر العالمي للدراسات الأفريقية: الدورة السادسة: التكامل في أفريقيا, (1991:الخرطوم).
118-ح مادة, فاروق: "تعددية الواقع, وأسس التوحيد", ص1-40 في: التوحيد والمستقبل الإسلامي, الرباط:كلية الآداب, د.ت.
119- الدجاني, أحمد صدقي:"التعددية الدينية في ظل الحضارة العربية الإسلامية", فصل في كتاب: وجدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط, القاهرة:دار المستقبل العربي, 1990.
120- العلوي, سعيد بن سعيد: "نصيحة الأمة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختيارات المذهبية", مجلة الاجتهاد, س5:ع20(1993م) ص85-100.
121- قلادة, وليم سليمان وطارق البشري ومصطفى الفقي: الشعب الواحد والوطن الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية, القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتجية 1982, 93ص.
122- كوثراني, وجيه:"صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العربي: جدلية الوحدة والتعدد", ص 25, في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (13:واشنطن).

قائمة الكتاب

بيان الندوات
(مرتبة تاريخيا)

- ندوة إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي

نشرت أعمالها: دار الحداثة، بيروت (1980) ومنتدى الفكر والحوار، المغرب، 1981.

- **ندوة التعددية** في **الدول العربية**

المركز الأردني للدراسات والمعلومات.

عمان: 25-27 تشرين الأول1986

(نشرت أعمالها مجلة الأفق العربي –العدد 9 [1987])

- **ندوة التعددية السياسية** في **الوطن العربي**

مركز دراسات الوحدة العربية

عمان: 26-28 مارس 1989

(نشرت أعمالها: منتدى الفكر العربي، عمان)

- **ندوة الإسلام والتعددية**

حزب العمل المصري (الموسم الثقافي لعام 1990)

القاهرة: 1990

(نشرت أعمالها مجلة منبر الشرق: العدد الأول [1412هـ/1992])

- **ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية** في **العالم العربي**

المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن والصندوق القفي للكتاب والمشاريع الثقافية بالكويت.

واشنطن: 26 نوفمبر-1ديسمبر 1993.

القائمة الببليوغرافية

التعددية–عام

1. جعفر, هشام: "التعددية من منظار الإسلام", 18ص، في ندوة **التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي**. (واشنطن: 1993).
2. جلبي، خالص: "إيجاد الآخر أم إالغاؤه"، 18ص، في ندوة التعددية الحزبية والعرقية في العالم العربي(واشنطن:1993).
3. الخياط، عبد العزيز: "التعددية من وجهة نظر إسلامية"، مجلة اللواء الإسلامي، 21ص،ع1016(1992).
4. سعيد، جودت: "التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي"، 20ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).
5. السيد، رضوان: "الفكر الإسلامي والتعددية في ضوء التجربة التاريخية للأمة"، 12ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).
6. عمارة، محمد:"التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية"، 32ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).
7. العوا، سليم:" التعددية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990. (محاضرة).
8. عوض، جابر سعيد:"مفهوم التعددية في الأدبيات المعاصرة: مراجعة نقدية"، 38ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).

التعددية الثقافية

9. بدوي، محمد أحمد:"انفتاح الإسلام على الثقافات الأخرى"، مجلة المسلم المعاصر، ع44(1985)، ص47-58.

التعددية الحزبية

10. أحمد، زكي:"التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي المعاصر: التأصيل، الأنماط، التحول"، 35ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).

11. إسحاق، خالد:"الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر،ع44،(1985)، ص11-46.

12. خربوش، محمد صفي الدين:"التعددية الحزبية في الوطن العربي"، 38ص، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن:1993).

13. الخطيب، نعمان أحمد:"موقف الفكر السياسي الإسلامي من الأحزاب السياسية"،مجلة الإسلام اليوم،ع4(1986)،ص14-22.

14. عبد السلام، فاروق: الإسلام والأحزاب السياسية، القاهرة: مكتبة قليوب،1987.

15. عمارة، محمد:"الإسلام والتعددية الحزبية"، مجلة العربي، ص35، ع403(1992)

16. عمارة، محمد: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، القاهرة: دار الهلال، 1983 (كتاب الهلال،389).

17. المبار كفوري، صفي الرحمن: الأحزاب السياسية في الإسلام، الرياض: رابطة الجامعات الإسلامية، 1407هـ /1987م.

التعددية السياسية

18. إبراهيم، سعد الدين(محرر): التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، عمان: منتدى الفكر العربي، 1989.

19. أبو عيسى، فاروق :"التعددية في النظام السياسي العربي"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، (عمان: 1989).

20. ثابت، أحمد: التعددية السياسية، القاهرة: الهيئة المصريةالعامة للكتاب، 1990.

21. جلال، أحمد: حرية الرأي في الميدان السياسي في الإسلام، المنصورة: دار الوفاء، 1407هـ/1981م.

22. الدجاني، أحمد صدقي:"التعددية السياسية في التراث الإسلامي"، فصل في كتاب: وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1990.

23. سلامة، غسان: "التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، القاهرة: دارالإعلام الدولي 1992.

24. شفيق، منير: "حول التعدد والانتخاب واختيار الحاكم"، مجلة الإنسان، ص2:ع8 (1413هـ/1992م).

25. الصاوي، صلاح: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، القاهرة: دار الإعلام الدولي1992.

26. العوا، محمد سليم: "التعددية السياسية من منظور إسلامي"، في الملتقى الفكري الثاني للمنظمة المصرية لقوق الإنسان، (1990: القاهرة) ومجلة منبر الحوار،ص6:ع20 (1411هـ/1991م). ومجلة الإنسان، ص1: ع12 (1990م).

27. عويس، عبد الحليم: "بل المسلمون مسلمون وكفى"، مجلة المسلم المعاصر، ع16 (1987م) ص139-150.

28. الفنجري، أحمدشوقي: الحرية السياسية في الإسلام، الكويت: دار القلم، 1973.

29. محرم، محمدرضا: "الإنتماء السياسي للمسلم: عودة إلى الأصول"، مجلة المسلم المعاصر، ع17 (1979) ص107-144.

30. محرم، محمدرضا، "بل المسلمون يسار ويمين"، مجلة المسلم المعاصر، ع15 (1978) ص179.

31. محرم، محمدرضا: "المسلمون وحق النتماء السياسي"،مجلة المسلم المعاصر، ع14 (1978) ص149-164.

32. محمود، سيف الإسلام: "اليسار الإسلامي: تعليق على مقال"،مجلة المسلم المعاصر،ع14 01978) ص125-130.

33. مسرة، أنطوان نصري: "التعددية السياسية و التعددية الاجتماعية: إطار نظري وتطبيق على الواقع العربي"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، (عمان: 1989).

34. مصطفى، نيفين عبد الخالق: "الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية: قراءة في واقع الدول القطرية العربية واستقراء لمستقبلها"، ص40، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

35. منجود، مصطفى محمود: "في مفهوم التعددية في الفكر الإسلامي: رؤمية منهاجية في فكر الشوامخ" ص40، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية **والعرقية** في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

36. وصفي، مصطفى كمال: "المسلمون وحق الإنتماء السياسي"، مجلة المسلم المعاصر، ع16 (1978) ص111-124.

37. وصفي، مصطفى كمال: "ليس المسلمون يمينا ويسارا"، مجلة المسلم المعاصر، ع18 (1978) ص115-138.

38. ياسين، السيد: "التعددية والمسألة في الوطن العربي: ملاحظات أولية"، في ندوة التعددية العربية، (عمان: 1987) ومجلة الأفق العربي، ع9 (1987).

التعددية الفكرية

39. الديب، عبد العضيم: "بحث على بحث: حوار حول مقال أفكار الآخرين للدكتور محمد رضا محرم"، مجلة المسلم المعاصر،ع47(1987)ص117-160.

40. محرم، محمد رضا: "أفكار اللآخرين"، مجلة المسلم المعاصر ع29(1982) ص7-64.

التعددية العرقية

41. بروملیه، یودولني: الاثنوس والتاريخ، ترجمة طارق معصراني، موسكو: دار التقدم، 1988.

التعددية الطائفية

42. البشري، طارق: "أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية"، مجلة منبر الحوار، ع 5 (1987) ص59-70.

43. غليون، برهان: "المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت: دار الطليعة،1979.

44. غليون، برهان : "النظام الطائفي"، مجلة منبر الحوار، ع11 (1988) ص8-39.

45. غليون، برهان: "نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990م.

46. كروان، إبراهيم: "المآرب الإسرائيلية في الفتنة الطائفية"، مجلة السياسة الدولية، ع43 (1986).

التعددية الفئوية

47. النقري، رائق: "التعددية الفئوية والمنطلق الحيوي، أو التعددية من خلال الحيوية الاسلامية "، ص58، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية القومية

48. رسول، فاضل: "حول دور المؤثر الخارجي في تطور المسألة القومية والطائفية"، مجلة منبر الحوار، ع11 (1988) ص108-122.

49. كوثراني، وجيه: "مسألتان في تاريخ العمل الإسلامي المعاصر: القوميات والمذاهب"، مجلة منبر الحوار، ع5 (1987) ص13-40.

50. صقر، عبد العزيز: "الدولة القومية وظاهرة التعددية: دراسة فلسفية وواقعية"،ص36، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية الـتمعية

51. السيد، رضوان: مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.

52. السيد، رضوان: "من مفاهيم الجماعة في الإسلام: المسيحيون في الفقه الإسلامي"، مجلة فكر الدراسات والأبحاث، ع4 (1985) ص61-71.

53. هلال، علي الدين: "التعددية الـتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية"، في ندوة التعددية في الدول العربية (عمان:1987).

التعددية المذهبية

54. أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهبالإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت .ص735.

55. الشكعة، مصطفى: إسلام بلا مذاهب، القاهرة: دار القلم، 1961.

56. الغزالي، محمد: "الخلاف الفقهي وتعدد المذاهب"، ص54-87، في دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. القاهرة: دار االانصار، 1981م. ص252، والجزائر: دار الكتب، 1988.

57. فضل الله، محمد حسين: "الدولة الإسلامية بين الإسلامية والمذهبية"، مجلة المنطلق،ع32.

التعددية في أفريقية

58. حسن، حمدي عبد الرحمان: التعدد الحزبي وأزمة الديمقراطية في أفريقيا، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، د.ت. (ورشة نقاش).

59. حسن، حمدي عبد الرحمن: "قضايا التعددية في أفريقيا الإسلامية:امكانات الوحدة من خلال التنوع"،ص36، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

60. نولي، أوكوادبا: الصراع العرقي في أفريقيا، ترجمة: عادل شعبان. القاهرة: مركز البحوث العربية،1992.

التعددية في تركيا

61. معوض، جلال عبد الله: "الإسلام والتعددية في تركيا: 1983-1991"، ص43، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية في تونس

62. الحبيب، محمد المنجي: "التجربة التونسية للتعددية السياسية"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي، (عمان: 1989).

التعددية في الخليج العربي

63. عبدالله، عبد الخالق: "أشكال المعارضة في دول الخليج"، في ندوة التعددية في الدول العربية (عمان: 1986).

التعددية في السودان

64. بشير، محمد عمر: "التعددية السياسية واشكالية النظام السياسي في السودان"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (عمان: 1989).

65. الفوال، نجوى أمين: "التعددية العلرقية واللنهيار القومي في الصومال"،ص28، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية في فلسطين

66. الشاعر، جمال: "حول مفهوم التعددية الفلسطينية"، في ندوة التعددية في الدول العربية (عمان: 1986).

التعددية في لبنان

67. روندو، بيير: الطوائف في الدولة اللبنانية، ترجمة: مفيد أبو حراد، بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث،، 1984، ص102.

68. شاهين فؤاد: الطائفية في لبنان: حاضرها وجذورها التاريخية والجتماعية، بيروت: دار الحداثة، 1980.

69. صايغ، أنيس: لبنان الطائفي، بيروت: دار الصراع الفكري، 1955.

70. عطا، عبد الخبير محمود: "دور السياسات الأجنبية تجاه عملية التجزئة والتفسيخ في الـتمعات العربية: النوذج اللبناني كحالة دراسة"، ص48، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية في مصر

71. بخيت، السيد: "الصحافة المصرية والسلطة: بين المركزية الاعلامية والتعددية السياسية: قراءة في

استطلاع رأي لكبار الصحفيين المصريين"، ص26، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

72. بدوي، جمال: الفتنة الطائفية في مصر: جذورها وأسبا ا، القاهرة: المركز العربي للصحاغة، د.ت.

73. مراد، محمد حلمي: "تجربة التعددية الحزبية في مصر"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (عمان: 1989).

74. نصر، حسني محمد: "صحافة المعارضة ومأزق التعددية: قراءة في الخبرة المصرية"،ص 35. في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في الوطن العربي (واشنطن: 1993).

التعددية في المغرب

75. الجابري، محمد عابد: "التعددية السياسية في المغرب: أصولها ولآفاق مستقبلها"، في ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي (عمان: 1989).

التعددية والاختلاف

76. التويجري، أحمد: "فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، ع60 (1411هـ/1991م)، ص7-22.

77. جاويش، عبد الكريم: "أدب الاختلاف ووحدة الهدف"، مجلة ج الإسلام، م110: ع37 (1989م)، ص85-90.

78. حرب، علي: "في الاختلاف"، مجلة منبر الحوار، ص3: ع12 (1409هـ/1989م)، ص8-26.

79. خليل، عماد الدين: "ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم"، مجلة المسلم المعاصر، ع4 (1975م)، ص167-170.

80. الركابي، زين العابدين: "رفع الملام عن الأئمة الأعلام... أو: الخلاف الرفيع"، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي (1974م)، ص106-117.

81. الصفار، حسن: "واقع الاختلاف في حياة البشر"، مجلة المنطلق، ع52(1989)، ص122-137.

82. الصفار، حسن: "الوحدة وواقع الاختلاف"، مجلة المنطلق، ع51 (1989)، ص50-67.

83. العلواني، طه جابر: أدب الاختلاف في الإسلام، ط3: واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987، ص186، (سلسلة قضايا للفكر الإسلامي،2).

84. القرضاوي، يوسف: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم، المنصورة: دار الوفاء، ط2، 1992.

85. نلفع، بشير: "تعدد أم انقسام: ملاحظات أولية حول ا يار ا لتمع التقليدي"، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).

86. هويدي، فهمي: "حقنا في أن نختلف"، مجلة ا للة، ع647 (1992).

التعددية والأقليات

87. إبراهيم، سعد الدين: "تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1992.

88. سالمان، عبد المالك: "التسامح اتجاه الأقليات كضرورة للنهضة"، ص19، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).

89. السماك، محمد: "إشكالية العلاقة بين الأقليات والخارج"، ص52، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).

90. السماك، محمد: الأقليت بين العروبة والإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت.

91. السيد، رضوان: "الأقلية والأكثرية ومشكلة المسيحيين"، مجلة منبر الحوار، ع5 (1987)، ص71-74.

92. العوا، محمد سليم: "النظام الإسلامي ووضع المسلمين"، مجلة منبر الحوار، ع5 (1987)،ص41-58.

93.الفاروقي، إسماعيل: "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية"، مجلة المسلم المعاصر،ع26 (1981)،ص19-40.

94. مسعد، نيفين عبد المنعم: الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، 1988.

التعددية والتعصب

95. عبد الله، معتز سيد: التجاهات التعصبية، الكويت : المجلس الوطني للفنون واللآداب، 1989، (عالم المعرفة، 137).

96. عطوة، أحمد: "سيكولوجية التعصب"، في زين العابدين درويش وآخرين: علم النفس الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته، القاهرة، 1993.

97. الغزالي، محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1989.

التعددية والتطرف

98. النيفر، أحميدة: "الآخر ومعضلة التطرف"، مجلة منبر الحوار، ص8: ع29 (1993)، ص14-19.

التعددية والتناقض

99. النيفر، أحميدة: "من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض"، مجلة المسلم المعاصر، ع5 (1987)، ص29-38.

التعددية والتنوع

100. خليل، عماد الدين: "الوحدة والتنوع في تاريخ الإسلام"، ص39، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).

التعددية والحوار

101. أبو ا لد، أحمد كمال: "أدب الحوار الديني"، مجلة المسلم المعاصر. ع3 (1975)، ص87-96.

102. أبو ا لد، أحمد كمال: "أدب الحوار الديني"، مجلة العربي، ع304 (1984) ونشر أيضا في: حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، الكويت، 1985، (كتاب العربي: ع7، ص30-37).

103. الأميري، عمر اء الدين: "الحوار نافذة من نور" مجلة المسلم المعاصر، ع1، 2 (1975)، ص115-124.

104. طه، عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.

105. عمارة، محمد: "الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين: مدخل"، مجلة منبر الحوار، ع15 (1989)، ص7-16.

106. فضل الله، محمد حسين: الحوار في القرآن: قواعده-أساليبه-معطياته، بيروت: دار التعارف، ط5: 1407هـ/1987م.

107. المنصور، زهير: "منهجية الحوار" في مقدمة منهج الإبداع. الكويت: دار ذات السلاسل للطباعة والنشر، 1985م، ص39-42. (سلسلة نحو إعلام إسلامي متميز، 1).

التعددية والشورى

108. عزت، هبة رؤوف: "حول منهج النظر في التعدد والشورى"، ص15، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).

التعددية والفرق

109. دسوقي، فاروق: "العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في التاريخ الإسلامي"، مجلة المسلم المعاصر، ع45، (1985)، ص11-32.

110. صادق، حسن: الفرق الإسلامية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991.

111. عطية، محي الدين: "حول العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين"، مجلة المسلم المعاصر، ع46 (1986)، ص107-116.

112. وات، مونتجومري: "الجماعة والفرق"، تجمة: ناهد جعفر، مجلة الاجتهاد، ص5: 204 (1993)، ص9-24.

التعددية والمعارضة

113. فلهوزن، يوليوس: أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1968.

114. مصطفى، نيفين عبد الخالق: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985.

115. هويديظن فهمي: "التعددية والمعارضة في الإسلام"، مجلة العربي، ص31: ع354 (1988).

التعددية والوحدة

116. البشري، طارق: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

117. البوني، عبد الطيف محمد: "الدين والمتمع: عامل تقسيم أم تكامل؟"، في المؤتمر العالمي للدراسات الأفريقية: الدورة السادسة: التكامل في أفريقيا، (الخرطوم: 1991).

118. حمادة، فاروق: "تعددية الواقع، وأسس التوحيد"، ص1-40، في: التوحيد والمستقبل الإسلامي، الرباط: كلية الآداب، د. ت.

119. الدجاني، أحمد صدقي: "التعددية الدينية في ظل الحضارة العربية الإسلامية"، فصل في كتاب: وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1990.

120. العلوي، سعيد بنسعيد: "نصيحة الأمة وإرادة الوحدة: محمد الثالث واختياراته المذهبية"، مجلة الاجتهاد، س5: ع20 (1993)، ص85-100.

121. قلادة، وليم سليمان وطارق البشري ومصطفى الفقي: الشعب الواحد والوطن الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية، القاهرة: مركز الدلراسات السياسية والاستراتيجية، 1982، ص93.

122. كوثراني، وجيه: "صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العربي: جدلية الوحدة والتعدد"،ص25، في ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي (واشنطن: 1993).